HEGEL
François Châtelet
BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
Jorge Zahar Editor

HEGEL

Para explicar e analisar a obra de um filósofo complexo como Hegel, nada melhor do que a clareza e a lucidez de François Châtelet. Considera-se usualmente que a apresentação de um filósofo requer um relato de sua vida. Mas apresentar Hegel desse modo poderia parecer inadequado. Não só a vida de Hegel foi relativamente tranqüila e rotineira, como ele próprio mostrava-se avesso, por temperamento e por convicção, a permitir que as peculiaridades de sua vida e personalidade se intrometessem em seu pensamento filosófico.

Em outras palavras, o que este livro expõe é a obra do inventor da dialética, ou seja, do insigne assassino da filosofia. Isso significa que Châtelet atribui mais significado à interpretação lógica dos textos do que destaca seu alcance existencial e humano. Sobre o homem, muito se tem falado desde a morte de Hegel. Mas pouco se disse do Espírito, da cultura (ou do pensamento) como sistema, como realidade teórica que em sua realização esgota sua natureza real e produz seus efeitos próprios. É importante interrogar-nos sobre até onde Hegel foi nesse empreendimento insensato (para o senso comum): realizar a Ciência, o discurso absoluto.

Um dos objetivos precípuos deste livro é estabelecer o que é — na concepção hegeliana — a dialética, e mostrar que não é, nem poderia ser, senão num sentido deturpado, um *método*. Essa atitude significa, de saída, que se exclui, a possibilidade de "resumir" o hegelianismo, pois, no que se refere a Hegel, toda exposição simplificadora se baseia na idéia de que a dialética é um método, uma via de acesso (tanto a Hegel como ao Ser), um procedimento do pensamento (o melhor, dentre outros).

François Châtelet

HEGEL

Tradução:
Alda Porto

Revisão técnica:
Geraldo Frutuoso
mestrando em Filosofia, IFCS/UFRJ

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Tradução original:
Hegel

Tradução autorizada da segunda edição francesa,
publicada em 1992, por Éditions du Seuil,
de Paris, França, na coleção Écrivains de Toujours

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 240-0226 / Fax: (021) 262-5123

Capa: Gustavo Meyer
Marmorização: Mariana Zahar

CIP-Brasil, Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Châtelet, François, 1925- 1985
C437h Hegel / François Châtelet; tradução, Alda Porto; revisão técnica, Geraldo Frutuoso. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
209p. — (Biblioteca de filosofia)

Tradução de: Hegel
Contém dados biográficos
Inclui bibliografia
ISBN 85-7119-333-X

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia alemã. I. Título. II. Série.

95-1666 CDD 193
CDU 1(43)

Sumário

Introdução

Trataremos aqui de Hegel, ou seja, do triunfo e da consumação da filosofia clássica, ou, caso se prefira, da metafísica. Vale dizer que o objeto a ser evocado é de tal importância que convém especificar antes de tudo o que pretende o texto a seguir e o que deve esperar o leitor.

Falaremos pouco da biografia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido a 27 de agosto de 1770, em Stuttgart, morto de cólera aos sessenta e um anos, amigo — na primeira juventude — do poeta Hölderlin, aficcionado pela carreira universitária, discípulo exaltado nos primeiros anos de aprendizagem do jovem Schelling, corrigindo os originais de sua primeira grande obra quando troavam os canhões de Iena, professor bem-sucedido e bastante dogmático em Berlim após completar cinqüenta anos. Não tentaremos reconstituir o devir de uma subjetividade às voltas com as palavras e os fatos. A empreitada, claro, não deixa de ser interessante — estudiosos apaixonados a realizaram com sucesso —, mas tem um objetivo demasiado restrito quando se trata de um pensamento fundamental. A paciência e o ardor do pesquisador podem sem dúvida remediar a contingência da informação. Além disso, no que se refere a Hegel, Aristóteles, Spinoza ou Kant e, mais em geral, a todo teórico que pretendeu — por motivos inconfessos e talvez inconfessáveis — constituir-se como tal, o essencial está não nas motivações pessoais, mas nos textos. É o discurso e, mais exatamente, os escritos, que permanecem, e que devem ser compreendidos como momentos decisivos da cultura.

Esta análise, portanto, não terá por objeto Hegel como "alma", aquela alma definida no *Resumo da enciclopédia das ciências filosóficas* como sendo ainda apenas "*o sono do espírito*[1]"; tam-

pouco se situará no nível da simples "consciência"; tentará colocar-se imediatamente na perspectiva do que Hegel chama de Espírito, isto é — permitamo-nos, nesta introdução, uma aproximação — na perspectiva da cultura concebida como totalidade sistemática das obras.

Tampouco insistiremos nas etapas da formação do sistema. Obras notáveis e contestáveis foram consagradas a esse assunto por G. Lukács, J. Wahl, J. Hyppolite, para citar apenas os mais significativos[2], que mostram em função de qual *curriculum intellectualis vitae* se forjaram progressivamente os conceitos em torno dos quais se estabeleceu o discurso científico de Hegel. Sem dúvida vale a pena tratar do assunto: é importante que sejam determinadas as questões efetivas às quais o jovem Hegel julgou ter de responder, e quais respostas lhe pareceram pertinentes, e este texto não deixará de remeter-se aos estudos que acabam de ser citados. Mas não se deterá nisso. Há dois motivos para essa negligência voluntária: o primeiro é de ordem formal — as dimensões desta obra não permitem que se reflita sobre uma gênese que só tem sentido quando posta em relação com seu resultado, a Ciência, ciência cuja amplitude exige a quase totalidade do presente trabalho; o segundo refere-se ao conteúdo: o pensamento do "jovem" Hegel, como o do "jovem" Marx ou do "jovem" Kant, é equívoco: aceita — tributo pago à época — uma expressão lírica, toma emprestadas uma terminologia e uma temática nem sempre dominadas; por isso se presta a interpretações múltiplas e também bastante contingentes.

É legítimo, claro, considerar que o interesse em Hegel está nas pesquisas que ele fez antes de saber-se o pensador que fazia a passagem da filosofia à Ciência, e de ver nele, por exemplo, um investigador romântico presa dos dramas da existência (ou um cristão pouco seguro de sua vocação teórica, ou um "revolucionário" que a influência da época logo fez recair na tradição). Não foi o caminho que escolhemos aqui: vamos tentar compreender Hegel como o teórico que escreveu *A ciência da lógica*, que elevou ao mais alto grau a vontade de racionalidade sistemática, e que não hesitou em deduzir dela todas as conseqüências nos diversos domínios do pensamento, da estética à política.

Em outras palavras, o que tentaremos apresentar é a obra do inventor da dialética, ou seja, do respeitoso assassino da filosofia. Isso significa confessar que atribuiremos mais significado à interpretação lógica dos textos do que às que destacam seu alcance

existencial e humano. Sobre o homem e do homem, muito se tem falado desde a morte de Hegel. Do Espírito, da cultura (ou do pensamento) como sistema, como realidade teórica que em sua realização esgota sua natureza real e produz seus efeitos próprios, pouco, enfim, se disse. É importante interrogar-nos sobre até onde foi Hegel nesse empreendimento louco (louco para o senso comum, que sabe o que falar e escrever não querem dizer) — realizar a Ciência, o discurso absoluto. Muito interessantes, sem dúvida, são as circunstâncias intelectuais que deram a Hegel o projeto e o meio de constituir-se como pensador do Absoluto. Mais interessante ainda é o sistema desse pensamento que se pretende pensamento do Absoluto, e que — como tal — define teoricamente as modalidades de sua elaboração... A Pólis grega, o Deus dos judeus, a Revolução Francesa: são apenas acontecimentos, isto é, vestígios ideológicos. O importante é saber como se transformam em conceitos.

A obra hegeliana — a da maturidade —, que versa sobre domínios que desfrutam de um interesse maior para nós hoje (sobretudo a Arte, a Religião, o Estado), tem um duplo caráter: os desdobramentos particulares são muitas vezes de grande dificuldade; e no entanto a articulação dos conjuntos demonstrativos é de extrema clareza: organiza a diversidade de seu conteúdo segundo uma ordem rigorosa que se afirma e legitima constantemente. Daí ser grande a tentação do resumo, um resumo do qual sabemos que talvez peque por omissão, mas que não perderá de vista o essencial. Temos vontade de simplificar o que Hegel disse de maneira complicada, mas num discurso bem amarrado. Essa tem sido, desde o excelente Auguste Vera[3], a tradição francesa, até J. Wahl soar o *vibrato* existencial. Essa tradição se apresentou em inúmeros livros didáticos e teses universitárias: Hegel aí aparece como o criador de um método para toda obra, o manco passando a perneta, a por demais célebre trilogia dialética: tese-antítese-síntese.

Um dos objetivos deste livro será estabelecer o que é — na concepção hegeliana — a dialética, e mostrar que não é, nem poderia ser, senão num sentido deturpado, um *método*. Essa atitude — que será preciso embasar — significa, de saída, que se exclui a possibilidade de "resumir" o hegelianismo, pois, no que se refere a Hegel, toda exposição simplificadora se baseia na idéia de que a dialética é um método, uma via de acesso (tanto a Hegel quanto ao Ser), um procedimento do pensamento (o melhor, entre outros).

Este texto não é *de* Hegel; remete-se a ele, nele repousa e, ao mesmo tempo, nele se defende.

Terá pois bastante lacunas, e quem julgar, lendo-o, que pode deixar de ler Hegel, ou que encontrará aqui um "guia" que lhe permitirá mover-se alegremente por entre os milhões de páginas que o filósofo de Berlim nos legou, se enganará redondamente. Este livro não visará sequer a ser uma "introdução à leitura de Hegel", tarefa cumprida de sobra pelo admirável e surpreendente livro de A. Kojève[4]: tentará, de modo mais simples, e talvez, no fundo, mais audacioso, determinar o lugar que ocupa o hegelianismo na constituição da racionalidade contemporânea, compreendido aqui o termo *constituição* não só como *noção histórica*, mas também como *conceito genealógico*. Isso quer dizer: alguém pode ser hegeliano hoje, e que significa na verdade um tal compromisso teórico?

De qualquer modo, esse compromisso é significativo: atesta-o toda a história do pensamento desde 1831. Hegel pretendeu-se o pensador da modernidade. Julgou — com ou sem razão — que sua época era "*propícia à elevação da Filosofia à Ciência*[5]". Essa concepção, temos de levá-la a sério aqui, e usá-la como hipótese de trabalho. E é bem verdade, mesmo se recusamos a interpretação que lhe dá Hegel, que esse período de quarenta anos, do momento em que o estudante começa a compreender, em Tübingen, a importância dos acontecimentos que se produzem então, e aquele em que morre em Berlim, é de uma riqueza histórica excepcional. Na França, o povo, deliberadamente, se constitui como nação, mata seu rei — e, matando-o, realiza o holocausto —, instaura a República; na Inglaterra, a máquina industrial, posta em movimento há alguns decênios, acelera-se e impõe efetivamente ao homem uma nova imagem da sua atividade; na Alemanha, na Itália, o tormento da unidade nacional deixa de ser um sonho e começa a tornar-se uma reivindicação que os fatos legitimam.

Logo a *paranóia* napoleônica lança sobre esses movimentos explosivos ou subterrâneos, sempre díspares, sua luz ofuscante: o Estado, com sua administração, polícia, exército, poderes de controle e centralização, ergue-se como referência última. O êxito da organização napoleônica é tal que é preciso, caso se queira fazer oposição a ela eficazmente, imitá-la de alguma maneira. Mais que o Reino Unido, protegido por sua insularidade, a Prússia, depois de Iena, cede à tentação. Paradoxalmente, a Revolução Francesa,

que queria libertar os indivíduos, suscita uma organização mais racionalizada, isto é, de outro modo repressiva, da existência. De bom ou mau grado, compondo-se desajeitadamente com suas tradições, os reinos tornam-se Estados e obedecem enfim ao modelo jacobino, composição brutal de robespierrismo e napoleonismo (deixemos de lado o *bonapartismo*, que hoje quer dizer algo totalmente diferente e que não tem nada a ver).

Enquanto esses dramas jogam os povos contra os povos e os hussardos contra as searas, a tradição intelectual, subvertida de alto a baixo, mantém sua vontade de elucidação. De Smith a Schelling, passando por Kant e pelos discípulos políticos de Rousseau e Goethe, o pensamento, instruído pela Idade das Luzes, obstina-se em nada perder, nem do acontecimento nem do conceito. Diante de uma novidade que o arrebata e, ao mesmo tempo, o aterroriza, inventa novas perspectivas, expressões originais, domínios inexplorados... *Aufklärer* extremado, Hegel nada quererá perder do que se passa nessa profusão de acontecimentos, ideologias e pensamentos. Será seu arquivista genial. E isto era necessário? Não teria valido mais a pena ser um desses inventores originais que, atendo-se a um determinado campo, tentam esgotar suas significações? Por humildade talvez, ou pelo sentimento de impotência mal consciente que lhe dava sua situação de professor alemão de filosofia, Hegel preferiu ser *coletor*, não apenas das ideologias de seu tempo e dos acontecimentos nos quais elas pretendem encontrar sua justificativa, mas também das raízes antigas dessas ideologias múltiplas.

Seja ou não inventor da dialética, Hegel é, de qualquer modo, uma testemunha extraordinária. Nada do que teve sentido e alcance, em seu tempo de pensamento, escapa ao seu saber. A extensão e precisão de sua informação — quer se trate de química, filosofia política ou história da arte — são admiráveis. Mesmo que fosse apenas esse *coletor científico*, teríamos a obrigação — nós, que aceitamos tão facilmente a idéia de que o saber é compilação científica — de compreender em torno de que princípios se organiza e reúne a coleção hegeliana. Em outras palavras: mesmo que Hegel fosse um filósofo entre outros, aquilo pelo que se interessou forçado pelo seu tempo o situa numa óptica que faz dele um filósofo diferente dos outros.

Aliás a posteridade imediata ou quase imediata não se enganou nesse ponto. Em vida, pelo menos a partir de 1818, Hegel era bastante célebre. E continuou sendo, após sua morte, ao menos

durante dez anos, até impor-se, com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono da Prússia, a reação dirigida por Schelling. De 1831 a 1840, o ensino oficial da Alemanha reivindica o hegelianismo. Victor Cousin, após uma visita a Heidelberg, mantém com o filósofo uma copiosa correspondência, em que pede explicações sobre um sistema que ele não compreende e que o fascina. Porém, mais importante que a sensibilidade dos professores (muito mais tributária da moda do que eles crêem; foi preciso, por exemplo, um século para que houvesse de novo um interesse sério por Hegel na França, e em 1945, apesar das obras e das traduções de A. Kojève e J. Hyppolite, o ensino de História da Filosofia, na Sorbonne, parava em Kant), é a atitude dos pensadores.

Pelo menos três dos teóricos que estão na base da pesquisa contemporânea tomam o hegelianismo como referência principal. Foi contra a pretensão hegeliana de reduzir a subjetividade a um momento da constituição finita do Espírito infinito que se construiu o protesto de Kierkegaard; para ele, Hegel foi o *professor publicus ordinarius*[6] que, por seu desregramento dialético, trapaceou nos dados, tornou impensável e inviável a existência vivida, considerando-a apenas abstratamente e *sub specie aeterni*, eliminou o valor exaltante do desespero, compreendendo-o como simples momento parcial e provisório no caminho do Saber absoluto, fez a idéia de imortalidade perder seus recursos mais belos, identificando-a com a onitemporalidade da Idéia, e que destruiu, com sua obstinação em estabelecer o império da Razão, a necessária e perturbadora tensão que está no coração do homem, ou seja do Ser, a tensão do Finito e do Infinito. Hegel é o professor que tudo pensou e que, finalmente, acreditou que tudo se acabava, após a dura semana, nos "domingos da História". Retorna sempre, no entanto, cada mês, cada ano, o tom cinzento das "segundas-feiras existenciais". Mas quem teria então podido viver o reencontro com a segunda-feira se não se houvesse apresentado primeiro uma *teoria* da semana e do seu desenrolar? A penúria de Jó se alimenta da riqueza intelectual de Hegel.

É também a pletora teórica que o jovem Marx condena. É em função dela que ele se situa e desenvolve a crítica que, muitos anos depois, o levará a definir essa ciência da história que é o materialismo histórico. Provavelmente é justo dizer, com L. Althusser, que Marx jamais foi, propriamente falando, hegeliano[7]. Numa primeira etapa, ele foi, com seus amigos que se diziam

"hegelianos de esquerda", kantiano, ou pelo menos discípulo de um voluntarismo moral e político herdado da Idade das Luzes; num segundo momento, é à crítica feuerbachiana que ele se apega; e só quando realmente se liberta (e o terá feito algum dia completamente?) dos a priori ideológicos da filosofia da história hegeliana é que pode tornar-se marxista.

Nem por isso é menos verdade que é quando ele se inscreve na perspectiva de Feuerbach, quando critica, por referência à realidade social efetiva, a sistemática hegeliana, que prepara a ruptura decisiva. Refletindo — como leitor instruído pelo realismo hegeliano — sobre a interpretação errônea e moralizante que seus companheiros não-hegelianos dão aos *Princípios da filosofia do direito*, descobre os conceitos graças aos quais vai elaborar sua teoria revolucionária do Estado... E, claro, é simples "coquetismo" de Marx forçar a marcha dialética hegeliana do *Capital*. Mas, mesmo sendo "coquetismo", é bastante significativo. Implica — como lembrará Lenin, nem sempre tão feliz em suas formulações teóricas — que toda análise científica, toda produção de conceitos que garante um efeito de conhecimento legítimo e eficaz passa pela lógica hegeliana[8], mesmo que seja apenas para ultrapassá-la (ou mesmo ir contra).

Mais séria, mais significativa, mais eloqüente ainda parece a relação — negativa, também ela — que Nietzsche introduz: tudo se passa, no fundo, como se um dos princípios de avaliação — talvez o mais importante — adotado por Nietzsche seja o julgamento que se *deve* fazer sobre Sócrates-Platão, de um lado, e sobre o idealismo kantiano e sobre Hegel, do outro. O platonismo — primeiro elo da corrente — e o hegelianismo e seus epígonos — o último — são os elementos determinantes desse devir que leva ao advento do niilismo. G. Deleuze[9] tem muita razão ao salientar: "O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche, como o fio da agressividade." Na obra hegeliana, realizam-se e organizam-se logicamente os meios de fazer triunfar o ressentimento, as forças reativas e equalizadoras que estão na origem da vontade filosófica: melhor que todos os idealistas, Hegel, para o autor da *Gaia Ciência*, pôs em ação as fraudes que presidem os exercícios rituais dos taumaturgos da razão dominadora.

A dialética, como estrutura do discurso, é o procedimento pelo qual o filósofo julga assegurar a integral transparência do Ser, dialética que tem a mágica virtude de estabelecer a corres-

pondência correta entre os momentos do pensamento e a diversidade sistemática da existência. Desempenha o papel da tragédia, insistindo na presença das contradições: não passa de um jogo, que não tem nem mesmo a seriedade dos jogos infantis, pois logo retorna ao otimismo originário dos pregadores morais, certos em sua suficiência universal de que terão sempre a última palavra, aqui chamada: síntese. Ela, que pretende eliminar todos os pressupostos, pressupõe a realidade (isto é, a possibilidade) de uma completa revelação da verdade da existência. Deus compreendeu outrora que, se queria sobreviver, devia descer à terra: fez-se Razão. Com Platão, com o cristianismo, falou grego; com Hegel, emprega o jargão dialético.

Ora, Deus sempre esteve morto. É o fantasma finalmente amável de Deus que o Saber absoluto hegeliano veicula. A oposição de Nietzsche a Hegel é brutal, sem meios-termos; e certamente não é observando analogias terminológicas e as ressonâncias nacionais que poderemos reduzi-la. Mais que Kierkegaard, e tanto quanto o Marx da maturidade, Nietzsche está em ruptura com o hegelianismo.

Poderíamos dizer — de uma forma esquemática, e utilizando o próprio vocabulário da *Ciência da lógica* — que a ótica de Kierkegaard é a negação abstrata da de Hegel: o que ela nega, o faz com os meios tomados emprestados à concepção que rejeita; por isso, o subjetivismo do *Tratado do desespero* corre o risco de ser apenas — apesar da profundidade e verdade de sua contestação — um elemento do sistema a que se opõe: o filósofo hegeliano estará sempre *em seu direito*, porque isso faz parte da lógica da doutrina, admitir, integrar, isto é, reduzir o protesto do indivíduo inebriado de infinito: não demonstra o sistema que está precisamente na natureza do indivíduo protestar, e dessa maneira?

A negação de Nietzsche — como a que a obra de Marx implica — é *efetiva*. Situa-se deliberadamente fora dos valores que estão na origem do discurso hegeliano. Constitui este último não como erro ou afirmação, mas como tolice, aberração ou violência (aceita e inaceitável). Contudo, essa mesma exterioridade radical, definida por ela, e cujas conseqüências desenvolve, não pode deixar de ter a ver com o que nega. Não é que as teorias de Marx ou de Nietzsche não possam ser compreendidas jamais como elementos da teoria hegeliana. Elas não dependem logicamente do saber como o define Hegel: estão ligadas a ele *ideologicamente* ou, caso se prefira, *historicamente*.

Em suma, Hegel nos interessa porque provocou a cólera ingênua de Kierkegaard, mestre pensador de tudo que há de existencial e humanista na pesquisa contemporânea. Interessa-nos mais ainda porque sistematizou os conceitos segundo os quais esses "inventores" que são Marx e Nietzsche julgaram ter de definir sua vontade de ir além, além dessa repetição enfadonha que é a história concebida segundo as normas da racionalidade metafísica.

Hegel não é apenas a ocasião, para Kierkegaard de *se queixar*, para Marx de *realizar*, para Nietzsche de *recusar*: ele determina um horizonte, uma língua, um código dentro do qual ainda nos encontramos hoje. Hegel, portanto, *é nosso* Platão: aquele que delimita — ideológica ou cientificamente, positiva ou negativamente — as possibilidades teóricas da teoria.

Depois de evocar essas relações determinantes, nos permitiremos deixar de lado as filiações propriamente filosóficas. É certo que a obra hegeliana teve uma grande influência: sobre Taine, Bradley, Croce, entre outros. Isso não nos interessa. O que interessa e nos dá vontade de ir mais adiante é de outra ordem. A recusa abstrata de Kierkegaard, as recusas efetivas de Marx e Nietzsche assinalam um problema, cuja compreensão é essencial não somente para o entendimento da evolução intelectual no século XIX, mas também da situação contemporânea do pensamento. Hegel realizou o sonho do Saber absoluto. Explicitemos: realizou-o, não se limitou a visá-lo, esperá-lo ou prometê-lo. O discurso hegeliano engloba sistematicamente o conjunto dos conhecimentos testados, analisa sua autenticidade, fundamenta suas relações e justifica, a cada etapa do percurso, seu próprio estabelecimento. O ideal cartesiano de *mathesis universalis* atualizou-se numa obra, numa teoria, que é ao mesmo tempo uma prática, pois se constitui como teoria da prática e se constrói, assim, como prática teórica legitimada.

Poderíamos ter, claro, dúvidas sobre a pretensão e a seriedade do empreendimento e, de qualquer modo, sobre o sucesso. Múltiplos indícios, se prestarmos atenção, bem depressa nos desviam desse ceticismo. Trata-se, primeiro, de que essa pretensão não é nova: é inerente à própria decisão filosófica, e já Platão achava que é possível ser sábio, ou seja, articular um sistema de respostas a todas as perguntas essenciais que um homem pode se colocar. Sem admitir as virtudes de um devir cumulativo do pensamento, podemos supor como não absurda a idéia de que Hegel elaborou tal sistema. Observemos também que pelo menos dois teóricos — fora

Platão e Hegel — também pensaram que possuíam o Saber suficiente: Aristóteles e Spinoza. E notemos que o autor de *A ciência da lógica*, se não pára de pensar em Platão, não cessa de referir-se a esses dois mestres do classicismo metafísico.

Um devaneio acrescentado a outros três não é prova, dirão. Ainda assim, a vontade filosófica não se desmentiu durante vinte e quatro séculos, e é, com muita exatidão, coextensiva a essa civilização ocidental na qual sabemos que ela é, hoje, direta ou indiretamente dominante. Também devemos rejeitar como fúteis as objeções daqueles que alegam a diversidade, a especialização e a positividade das ciências para invalidar a noção de um Saber absoluto. As disciplinas experimentais — mesmo quando militam, em nome de suas modalidades de desenvolvimento, contra a técnica demonstrativa adotada pelo filósofo — permanecem situadas na ótica dessa razão metafísica, cujas categorias e fundamento Hegel quis (e talvez soube) determinar. O Saber absoluto não é da ordem do devaneio: corresponde a uma decisão. Essa decisão, outrora tomada pelo ateniense Platão, teve uma oportunidade excepcional; conjugou-se com outras decisões, as de Cristo e dos cristãos, em particular. Assentou-se na racionalidade contemporânea. Não se poderia rejeitar suas conseqüências em nome de "fatos" que as contradissessem, pois o estabelecimento desses "fatos" é função precisamente da decisão intelectual constituindo-os como tais.

A obra de Hegel articula-se sobre a de Platão. É sua culminação. Ora, o que ela realiza *teoricamente*, a civilização contemporânea, em sua atividade científica, técnica, administrativa, efetua *praticamente*. Evidentemente, é do mais alto interesse, para nós, cotejar realização teórica e efetividade prática, determinar as correspondências e as discordâncias entre a representação que a "ciência" dá da "realidade" e esta, de modo a podermos de fato compreendê-la. Esse relacionamento que impõe a obra hegeliana, e sobre o qual precisaremos discutir aqui, será, cada vez menos, um meio de provar a validade de duas hipóteses conexas: aquela segundo a qual o estado industrial é uma conseqüência — através de várias mediações genealógicas — da filosofia (isto é, do idealismo platônico), e a que pretende que o hegelianismo seja, ao mesmo tempo, a realização (teórica) da filosofia e o pensamento da modernidade — em sua essência.

Assim, tentar compreender o que Hegel *quis*, como falar do que quis Platão (num outro sistema referencial), é falar da origem,

da significação, do destino de racionalidade, no seu devir contingente e bizarro, que o põe de frente ora a uma coisa — a prédica de Cristo —, ora a outra — o desejo de conhecer e dominar o que se denomina a natureza —, ora a ainda essa outra coisa — dar valor ao fragmento biológico que é o homem. Mas há a obra realizada. Através dela, essa vontade se manifesta; mas sem dúvida, nela, aparece outra coisa, que temos de reexplorar e cuja indicação pode ser preciosa.

Sejamos precisos: quando evocamos a possibilidade de um texto — completo ou com lacunas — que, entre as linhas da escrita hegeliana, seria dado ao leitor atento, não queremos de modo algum falar de um material oculto que mostraria, uma vez revelado, as motivações profundas do escritor (conscientes ou inconscientes). Não se trata de uma pseudopsicanálise, mas de um fato epistemológico. Tomemos um exemplo: os *Princípios da filosofia do direito* dão a descrição do Estado moderno — um Estado monárquico, burocrático e técnico, do qual somos obrigados a reconhecer, como salientou Éric Weil[10], e qualquer que seja o desdém que por ele tenhamos, que essa descrição tinha então um valor "prospectivo". Os Estados contemporâneos menos mal organizados realizam, mais ou menos habilmente, mais ou menos canhestramente, a "realidade política" como a compreendia Hegel. Em certo sentido, podemos dizer que "Hegel tinha razão" — uma razão que recorreu ao mesmo tempo às normas da ciência filosófica e aos critérios da positividade empírica —, pois ele descreveu o que devia advir (historicamente) e determinou por que razões (lógicas) não podia deixar de ser assim.

Essa "razão", que os fatos confirmam, nós não podemos simplesmente tomá-la como tal. Na verdade, a concepção hegeliana do Estado faz parte de um sistema; é em relação a este que ela encontra sua legitimidade. Os "fatos" evocados — que em si mesmos, como fatos, nada provam — adquirem seu significado apenas de sua integração a um conjunto conceitual mais amplo. A idéia do Estado, mesmo que se visse revelada pelas realidades napoleônica e prussiana (e, para nós, pela estrutura dos países modernos), extrai sua eficácia teórica — sua legibilidade — apenas da referência a outros conceitos, o do trabalho, da propriedade, do desejo, do reconhecimento, do sentido da história, entre outros. Ora, não é absolutamente certo que os "fatos" que atestam a validade da análise hegeliana da essência política confirmem esses

conceitos, sem os quais esta corre o risco de continuar sendo uma retórica vazia promovida à posição de teoria. É o contrário o que, aos poucos, se assegura: em relação ao desejo ou ao trabalho, para nos atermos apenas a esses dois exemplos, a pesquisa hegeliana fica no horizonte do classicismo renovado, característico da Idade das Luzes que chegava ao fim; mas é francamente inovadora quando reflete sobre a natureza do Estado...

Talvez esteja aí a lacuna do discurso sustentado pelo filósofo. Estamos diante de um sistema, ou seja, um conjunto onde tudo deveria se manter e onde tudo, realmente, segundo a exigência teórica mínima, se mantém. Ora, há elementos dessa totalidade discursiva cuja validade se impõe empiricamente (queremos dizer: seqüências conceituais cuja legitimidade nossa experiência teórica atual nos permite reconhecer), e outros cujas carências é fácil avaliar. Pode uma boa resposta à pergunta "Que é o Estado?" vir acompanhada de uma resposta zombeteira a uma pergunta mal colocada sobre a essência do trabalho? Como podem coexistir teoricamente com problemas e soluções falsas as perguntas boas e ruins, eis um dos enigmas que a tentativa de compreender o sentido da filosofia hegeliana deve aceitar salientar, sem esperança talvez de decifrar.

O sistema teórico de Hegel parece um pouco truncado. O que acabamos de dizer da questão política se aplica, sem dúvida, à Arte ou à Religião. O discurso que tudo quer dominar se perde em sua loucura imperialista: acaba confundindo o argumento e a prova, a informação e a razão, o encadeamento (lógico) e a causa (epistemológica). Assim, no texto, insinuam-se *lapsus* que teremos de desvendar e que serão significativos da natureza e dos limites não apenas do pensamento de Hegel, mas talvez também da filosofia especulativa em geral. E, nessa operação de levantamento de pistas, os três pensadores que acabamos de lembrar nos fornecerão muitas indicações. Na verdade, Marx em seu período de formação não fez outra coisa senão apontar o que a teoria hegeliana do Estado implica e o que ela não *vê* — o papel real da propriedade privada; Kierkegaard, por seu lado, insistindo na função da subjetividade, destacou o caráter *dialeticamente* insuficiente da tentativa de redução efetuada por Hegel; Nietzsche, enfim, revelou o que o sistema não fala, o que cala e não pode deixar de calar: a vontade que está na origem do próprio sistema e da síntese dialética.

Há pelo menos, ao que parece, um interesse triplo em ler Hegel. Herdeiro do *Aufklärung*, ele pensa *também* uma época em que se desenvolveram as condições determinantes de nossa atualidade, em que se constituíram a "sociedade civil" (que chamaremos de "mundo da produção"), o Estado nacional, a Ciência (libertada por Kant da dupla hipoteca dogmática e cética), a Técnica, administrando coisas e pessoas. Filósofo, ele recolhe, com a vontade de não deixar escapar nenhum fio da tradição da metafísica ocidental, e constrói, audaciosamente e com uma espécie de fervor lógico, a ciência sistemática que realiza essa tradição. Pensador, veicula — como contra a vontade — as perguntas, pratica os deslocamentos conceituais, produz os *lapsos* (ou o *lapso*) que indicam a significação, a essência e a carência da lógica da filosofia; como realiza plenamente uma vontade, Hegel nos permite apreender o sentido dela e apreciá-la. Dissemos desde a primeira frase deste ensaio: quando se trata de Hegel, é da natureza e do destino do ato de filosofar (e de suas conseqüências) que se trata.

É pois a idéia da filosofia como a concebe Hegel — sobretudo nessa obra de maturidade que é *A ciência da lógica* — que tentaremos apreender em primeiro lugar, compreendendo-a como momento decisivo do devir da racionalidade ocidental: tentaremos mostrar que a dialética hegeliana é o modo discursivo que implica necessariamente a realização da filosofia. Examinaremos em seguida as conseqüências do "sucesso" de Hegel: acompanharemos, recorrendo a alguns exemplos privilegiados, o trabalho dialético e sua força expressiva. Indicaremos, enfim, no que culmina essa expressão.

Numerosas, sem dúvida, são as concepções filosóficas atuais que ignoram o hegelianismo, seja porque endossam o empirismo lógico ou um naturalismo cientista, seja porque se entregam às ressalvas husserlianas. Estão na falsa significação dos começos absolutos e, ademais, se privam de um bom ponto de apoio. É melhor — como Marx e Nietzsche — começar por Hegel, visto ser ele um fim.

Quanto a saber o que existe de vivo e morto em Hegel[11], é tarefa de um esquartejador, não de um filósofo.

A constituição do sistema

Os trabalhos de juventude

Fala-se da árvore da liberdade, que, dizem, Hegel e seu jovem companheiro de universidade, Schelling, plantaram em Tübingen para celebrar a Revolução Francesa. Isso pode ser um começo: em todo caso, lendária ou não, jamais o autor de *A ciência da lógica* a renegou ou negou.

Há as pesquisas apaixonadas do jovem professor que se conferiu a tarefa de "*pensar a vida*[12]". Dos vinte e três aos trinta e um anos — quando preceptor em Berna, e depois em Frankfurt — Hegel, ainda inteiramente mergulhado em seus estudos de teologia, esforça-se por definir a significação do cristianismo e compreender, através dela, a essência do mundo moderno. A questão logo se amplia. Não se trata mais apenas de apreender o sentido da vida de Jesus, mas de elucidar a profunda relação que une Cristo e o destino do povo judeu. Em termos mais amplos, impõe-se o problema filosófico e histórico da passagem do mundo pagão para o universo cristão, da Pólis harmoniosa e livre, mas limitada pelo horizonte de sua finitude, à subjetividade, inquieta e portadora do infinito, às voltas com os atalhos da história conquistadora. Mais amplamente ainda, há — enquanto atuam as múltiplas e ainda mal controladas influências de Montesquieu, Gibbon, Rousseau, Adam Smith, Steuart, Herder, da Revolução Francesa e de seu inimigo declarado, Burke — a vontade de capturar na armadilha da inteligibilidade essas forças profundas que movem a humanidade, e que não poderiam ser nem as decisões contingentes dos indivíduos empíricos nem os desígnios da razão fria. Já existe a descoberta da *Sittlichkeit* — dessa rede complexa e muitas vezes pouco cons-

ciente de valores, motivações e recusas, que animam, numa determinada época, a tradição se mesclando à novidade, a vontade de um povo, e lhe conferem seu "espírito" — *Sittlichkeit* mais poderosa, de fato, que a moralidade, cujo ideal os filósofos julgaram ter de determinar. Aos resultados que obtém então, Hegel será fiel. Ele os integrará à *Fenomenologia do espírito* e às *Lições sobre a filosofia da história.*

Há, a partir de 1801, o ingresso na arena teórica, com a publicação em julho desse ano do texto sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling em relação a uma visão de conjunto mais livre sobre o estado da filosofia no começo do século XIX*, com a fundação, com Schelling, do *Jornal Crítico de Filosofia*, onde apareceram, em 1802 e 1803, artigos importantes, entre os quais *Fé e Saber*, com o subtítulo: *Filosofia da reflexão da subjetividade na integralidade de suas formas, enquanto filosofia de Kant, Jacobi e Fichte*. Hegel apresenta-se então como defensor e discípulo de Schelling. Uma leitura atenta — esclarecida pelos escritos posteriores — revela no entanto que a adesão do mais velho ao mais novo não é total. Já aparecem um outro método e um outro rigor. Hegel não deixará de apoiar a crítica radical a Kant e a Fichte (que acredita ser seu continuador) e o questionamento a Schelling — que se tornará, pouco depois, uma oposição aberta. Como testemunha o prefácio da *Fenomenologia do espírito*, ele é e continuará sendo o adversário decidido ao mesmo tempo da filosofia crítica, para a qual "o que se denomina medo do erro se faz antes conhecer como medo da verdade[13]", e da intuição romântica, que impõe, brutalmente e sem prova, o sentimento necessário do Absoluto.

Há os célebres textos do outono de 1806 e do inverno de 1806-1807; a carta a Niethammer: "*Vi o imperador — essa alma do mundo — sair da cidade para fazer reconhecimento: é realmente uma sensação maravilhosa ver um tal indivíduo que, concentrado aqui num ponto, montado num cavalo, se estende sobre o mundo e o domina*[14]"; a carta a Zellmann:

Graças ao banho de sua revolução, a nação francesa não foi libertada apenas de instituições que o espírito humano saído da infância havia ultrapassado, e que por conseguinte pesavam sobre ela, como sobre as outras, como absurdos grilhões; mas além disso o indivíduo se despojou do medo da morte e do ritmo habitual da vida, ao qual a mudança de circunstâncias retirou toda a solidez; eis o que lhe proporciona a grande força da qual ela dá prova diante das outras. Ela pesa sobre a estreiteza do espírito e a apatia desses últimos que, obrigados enfim a abandonar sua indolência em favor da realidade, sairão de uma para entrar na outra, e talvez (como a profundidade íntima do sentimento se conserva na ação exterior) vençam seu senhor.[15]

A. Kojève compreende *A fenomenologia do espírito* e, a partir dela, toda a obra de Hegel, como um panegírico — no sentido de Isócrates — do herói Napoleão, executor das mais elevadas obras do Espírito e administrador, até na derrota e pela marca que lhe deixou, do devir da Idéia. E tem razão. O Estado burguês, revolucionário e napoleônico, em sua essência e evolução continuará sendo um modelo até o fim para o professor das *Lições sobre a filosofia do direito.*

Hegel, a metafísica e a história

E no entanto, mesmo que esclarecesse nossa leitura, nenhuma dessas referências a doutrinas ou acontecimentos, próximos ou distantes, nos permite chegar a uma boa compreensão do que constitui o gênio específico de Hegel. Ele encontra suas raízes em outra parte, num lugar cuja determinação remete ao destino mesmo da metafísica, isto é, do pensamento no Ocidente (ou, caso se prefira, da Lógica, no sentido forte e preciso do termo). No que diz respeito às doutrinas, Lucien Herr observou claramente: "A evolução [de Hegel] foi autônoma e inteiramente pessoal. Mostram-no habitualmente como continuando e concluindo o pensamento de Schelling, que continuou e desenvolveu a doutrina de Fichte, continuador ele próprio do pensamento de Kant. Talvez essa concepção do valor sucessivo dessas doutrinas tenha uma verdade esquemática: É certo que não é uma verdade histórica. Quando Hegel deixa Tübingen, conhece superficialmente o kantismo moralista e vulgar; mal se conhecem os escritos de Kant. A formação e o desenvolvimento de seu espírito, iniciados em Berna, quase sem livros, completam-se em Frankfurt: temos mais ou menos certeza do que ele conhecia da doutrina de Fichte e da produção filosófica de Schelling; essas leituras

estimularam, mas não dirigiram a marcha de seu espírito. Quando chega a Iena, tem trinta anos, e já redigiu todo um sistema que denota uma clara consciência da estrutura essencial e definitiva de seu pensamento. A adesão completa e refletida que deu às idéias de Schelling foi para ele uma oportunidade de receber uma disciplina técnica e metódica que seu espírito ainda não conhecera. Foi para ele um exercício dialético e um jogo útil; a *Fenomenologia* prova que o conteúdo de seu pensamento não foi por isso nem modificado profundamente nem obstruído por muito tempo. Mais tarde, foi preciso que ele acreditasse e demonstrasse que seu sistema supunha, absorvia e concluía o de Schelling; sem dúvida, jamais imaginou que descendesse dele por gênese direta[16]." Renunciemos, já que os textos a isso nos obrigam, à idéia, clássica na França, segundo a qual Hegel foi uma espécie de super-Kant, integrando e fazendo frutificar, à sua maneira dialética, as duas partes da herança do pensador de Koenigsberg que o idealista Fichte e o romântico Schelling haviam utilizado, cada um ao seu modo e contraditoriamente. Hegel não "concilia" nem "ultrapassa" mais Fichte e Schelling do que Platão dispõe retrospectivamente as relações de Parmênides e Heráclito, ou Kant as de Wolf e Hume. É teórico e, como tal, esforça-se teórica e empiricamente para resolver problemas dispostos na tradição e no presente, e que vão além, de qualquer modo, de disputas doutrinais.

Quanto à experiência pessoal, quer se trate da experiência intelectual de um jovem fascinado pela tragédia da "consciência infeliz" ou pela imagem da cidade grega, quer de sua reação diante das perturbações de sua época, ainda não é da ordem do saber. Ela manifesta motivações e não razões; define uma realidade, não uma verdade. É interessante, mas não demonstra nada. Interessa a Hegel — que está morto — não ao hegelianismo, que está vivo. Além disso, por mais surpreendentes que tenham sido as capacidades do estudante de Tübingen e do *docente particular* de Iena, ela pertence ao domínio do lugar comum. Mais precisamente, só ganha seu verdadeiro alcance quando unida a uma experiência mais ampla, que não é mais própria de Hegel, a experiência da *intelligentsia* alemã àquela época.

Esquematizemos mais um pouco: esse gênio específico de Hegel, a que nos consagramos, tem um lugar preciso; o que determina esse lugar é o encontro, a intersecção de uma *situação* — claro, histórica — e de um hábito da cultura. Essa *tradição* é a da *metafísica*, geradora tanto da racionalidade grega e do discurso teológico quanto da revolução científica, cujos arautos foram Galileu e Descartes; ela definiu, apesar de sua aparente disparidade, não apenas o espaço da atividade teórica, mas também suas modalidades de funcionamento e o seu fim. Voltaremos a ela. A *situação* é a da Alemanha que, depois de Lutero, se tornou *empiricamente teórica*, que se debate entre conceitos admiráveis de rigor e profundidade, de ideologias plenas de sedução ou de arrogância, e uma prática que, aqui e ali, resplandece por uma ação notável ou um personagem exemplar, mas não consegue organizar-se como prática ordenada, eficaz e significativa. A Alemanha, nostálgica e inquieta, integrou a Idade das Luzes: e o fez tão bem que lhe deu seu patronímico oficial, *Aufklärung*. Resistirá tão bem a uma outra novidade, a que impõem a revolução industrial dos ingleses e a revolução política dos franceses, novidade que se manifesta nas práticas que todo pensador mais ou menos atento pressente não serem desprovidas de conceitos?

Adiantemos nossa hipótese de pesquisa: Hegel pensou que a tradição por ele escolhida — a da metafísica — devia permitir-lhe, desde que ele a concluísse e superasse, "reduzir a situação, compreendê-la, no duplo sentido desse verbo: torná-la inteligível e dominá-la de fato, indicando que atitude é legítima e inteligente adotar para seu objetivo". Hegel é a metafísica, compreendida enfim em sua essência, ou seja, como lógica rigorosa do Espírito (ou do Ser); erguida contra as revoluções inglesa, americana e francesa, é a racionalidade consciente de seu verdadeiro objetivo, colhida entre seus próprios produtos, contra os quais se insurge, despreza e teme, e uma paternidade cujas conseqüências não pode eludir. Como se pode, ao mesmo tempo, acreditar que com Platão, Aristóteles, Spinoza e Leibniz, progressivamente, a humanidade se realizou, e aceitar, como pertencendo à mesma necessidade, a indústria manufatureira, Robespierre e Napoleão inspecionando os postos avançados? É a quadratura hegeliana. Esse problema, na aparência insolúvel, Hegel o resolveu na *Ciência da lógica*, e também nas *Lições sobre a filosofia da história*.

Como conseguiu? Para tentar sabê-lo (e, ao mesmo tempo, verificar essa hipótese de pesquisa), vejamos em primeiro lugar de que modo se apresenta a *situação alemã* como foi dado a Hegel apreendê-la.

O contexto intelectual

Outubro de 1818. A Europa está pacificada e a Santa Aliança impõe sua organização. A Alemanha, que foi profundamente convulsionada, reencontra sua ordem, seus sonhos, e a realidade. Na Prússia, a tradição, solidamente reinstalada, reintegra as "liberdades" com que teve de consentir no momento de perigo. Das margens do Neva à embocadura do Tejo, em toda parte, *restaura-se*. Hegel — que beira os cinqüenta anos — já está de posse de seu sistema. Deixou Heidelberg, onde foi professor durante dois anos, e atinge a consagração. Acaba de ser chamado a Berlim, para a cátedra de filosofia, a mais cobiçada da Alemanha. Pronuncia seu discurso inaugural:

Ao me apresentar hoje pela primeira vez nesta Universidade, na qualidade de professor de filosofia, função para a qual fui chamado pelo favor de S.M. o Rei, permitam-me dizer neste prólogo o quanto, no que me diz respeito, considero particularmente desejável e agradável dedicar-me a uma atividade acadêmica mais importante, exatamente neste momento e neste lugar. Quanto ao momento, parece terem-se produzido circunstâncias em favor das quais a filosofia pode de novo prometer despertar a atenção e a simpatia, e essa ciência, quase reduzida ao silêncio, pode ter esperanças de novamente elevar a voz. Na verdade, há pouco tempo ainda, era, de um lado, a miséria da época que atribuía grande importância aos interesses mesquinhos da vida cotidiana, e, de outra parte, eram os grandes interesses da realidade, o interesse e as lutas para restabelecer antes de mais nada e salvar em sua totalidade a vida política do povo e do Estado, que se apoderavam de todas as faculdades do espírito, das forças de todas as classes, assim como dos meios exteriores, a tal ponto que a vida interior do espírito não podia ter um pouco de tranqüilidade. O espírito do universo, tão ocupado com a realidade, atraído para o exterior, via-se impedido de recolher-se ao interior e a si próprio, para devolver-se à sua pátria e nela usufruir de si mesmo. Hoje, quando essa torrente de realidade se partiu e a nação alemã salvou, de maneira geral, sua nacionalidade, fundamento de toda vida verdadeiramente vivente, chegou também a hora do livre império do pensamento florescer no Estado, da maneira que lhe é própria, ao lado do governo do mundo real. E a pujança do espírito se fez valer nessa época, a tal ponto que só as idéias individuais, e o que lhes é conforme, são o que pode hoje, de maneira geral, se manter, e o que quer ter algum valor deve justificar-se diante da sabedoria e do pensamento. Foi especificamente este Estado que me acolheu que, por sua preponderância intelectual, se elevou à importância que lhe convém no mundo real e político, tornando-se igual em poder e independência a Estados que lhe teriam sido superiores por seus meios externos.

Neste Estado, a cultura e o florescimento das ciências são um elemento dos mais essenciais na vida do Estado. É preciso também que nesta Universidade, a Universidade do centro, o centro da cultura do espírito, de toda ciência e de toda verdade, a Filosofia, *encontre seu espaço e seja, por excelência, um objeto de estudo.*

Não é apenas de uma maneira geral, a vida do espírito que constitui um elemento fundamental da existência deste Estado, porém mais precisamente, essa grande luta do povo unido a seu príncipe por sua independência, pela ruína de uma tirania estrangeira e bárbara e pela liberdade, extraiu sua origem de mais alto, ou seja, da alma. Foi a força moral do espírito que, tendo sentido sua energia, levantou sua bandeira e deu ao seu sentimento o valor de um poder e força reais. Devemos considerar como um bem inestimável que nossa geração tenha vivido, agido e obtido resultados que têm esse sentimento, sentimento em que se concentra tudo que é direito, moral e religioso. — Numa ação profunda e universalmente abrangente desse gênero, o espírito eleva-se em si mesmo até sua dignidade própria; a trivialidade da vida e a banalidade dos interesses desaparecem, e a superficialidade da inteligência e das opiniões revela-se em sua nudez e se dissipa. Essa seriedade profunda que penetrou a alma é o verdadeiro terreno da filosofia. O que, por um lado, se opõe à filosofia, é a atitude do espírito que mergulha nos interesses e na necessidade cotidiana, e por outro, a vaidade das opiniões; a alma que sofre essa influência não tem lugar algum para a razão, que não busca o interesse particular. Essa frivolidade deve dissipar-se em seu nada, quando para o homem tornou-se uma necessidade esforçar-se pelo substancial, e quando se chegou ao ponto em que só esse elemento substancial pode se fazer valer. Ora, vimos nosso tempo concentrar-se nesse elemento, vimos formar-se a semente cujo desenvolvimento posterior, sob todos os pontos de vista, político, moral, religioso, científico, foi confiado a nossa época.

Nossa missão e nossa tarefa consistem em consagrar nossos esforços ao desenvolvimento filosófico desse fundamento substancial, atualmente rejuvenescido e fortificado.

Sem dúvida, trata-se de um discurso solene. Hegel o compõe com os hábitos universitários. Nem por isso diz menos exatamente o que quer dizer em tais circunstâncias[17]. E o que quer dizer, o que quer definir, é sua própria atitude — isto é, a atitude do teórico que elaborou o saber que permitiu à filosofia tornar-se Ciência — diante da "realidade dos fatos". Assim, indica não apenas que, segundo ele, ou seja, segundo o saber conseqüente, se estabelece entre a atividade teórica e a situação histórica uma relação necessária, mas também determina como compreende essa situação em seu conteúdo. É esse o ponto no qual devemos, no momento, nos deter. A situação de 1818, em Berlim, na Prússia, na Alemanha, mas também em toda a Europa (Europa que aos olhos de Hegel, numa demonstração que teremos de analisar, a Alemanha "simboliza"), é entendida como *resultado*. E o que *resulta*, após uma tensão dramática, é um *apaziguamento*. O apaziguamento, se lermos bem, estende-se a dois domínios, que aliás remetem um ao outro. Num primeiro sentido, a "realidade" está agora acalmada: não apenas é legítimo devolver à trivialidade aqueles que se deixam levar pelos dramas e desvios da existência cotidiana, mas é justo reconduzir às suas proporções normais aqueles que, dedicados à salvação de seu povo ou do Estado, se consagraram às necessidades que, por serem heróicas, nem por isso eram menos particulares. Em segundo lugar, e ao mesmo tempo, a opinião se apaziguou, e isso na medida em que não pôde deixar de manifestar a simplicidade de sua natureza profunda: quase não pode mais negar, agora que o curso do mundo se tornou sensato, que sua essência se diluiu por entre os cálculos do interesse pessoal e os caprichos da paixão subjetiva.

Em suma, a situação não permite mais levar a sério a prodigiosa tormenta ideológica que abalou o pensamento alemão desde o *Sturm und Drang*, talvez mais ainda desde 1789. Entenda-se: não levar a sério não significa aqui não levar em consideração — Hegel, segundo toda evidência, a leva em consideração e dela se nutre —, significa não crer que no seio dessa ideologia discordante tenha podido despontar a flor da verdade. É verdade — deixemos Hegel provisoriamente — que o quase meio século alemão desde a representação do drama de Klinger, em 1777, até o término das guerras napoleônicas, fervilha de gênio. A invenção teórica e poética talvez jamais tenha sido tão densa, tão diversa e, ao mesmo tempo, tão estreitamente ligada aos problemas sociais e políticos.

Há sobretudo esse *Sturm und Drang* que se ergue contra o universalismo abstrato da Idade das Luzes, que nega à França e à língua francesa o direito de administrar a razão e organizar o futuro da humanidade. O movimento é pré-romântico: exalta, tanto a propósito da forma literária quanto do conteúdo das obras e dos atos, os direitos da subjetividade criativa, ao mesmo tempo aquém e além da Razão racional, da inteligência polêmica. Porém, mais profundamente, faz valer o gênio específico dos povos e das línguas, interpreta a evolução da humanidade, não como uma sucessão mecânica de opções boas ou ruins, mas como uma floração imprevisível, e no entanto compreensível, de forças profundas que, como as do cosmos, despontam, brilham, avançam, depois esmaecem, dando lugar a novas cores. Apaixona-se pela diversidade do mundo e dos homens. Apega-se a toda novidade, seja ela histórica, geológica ou geográfica. Ocupa-se em pesquisar pacientemente provas, experiências e documentos, e manifesta essas descobertas poeticamente em construções grandiosas e sem controle.

Mais vigorosamente ainda, inicia uma polêmica contra a interpretação intelectualista que a Idade das Luzes dá à religião. Ao deísmo, às diversas variedades de religiões naturais, opõe a solidez da tradição, quer se refira à tradição do Norte — a luterana — ou à do Sacro Império romano-germânico. Contra as deduções do entendimento que tenta reduzir a transcendência e legitimá-la pondo-a ao alcance do homem, tende a restaurar os direitos do sentimento e a força do sagrado. Torna a mergulhar assim no antigo âmago místico da metafísica alemã, e reencontra, além do comprometimento do século XVIII, uma filiação essencial.

Essa orientação de pensamento, no entanto, só adquire seu valor pleno e descobre seus temas fundamentais com a Revolução Francesa. Esta irá forçá-la ao radicalismo e, com suas reviravoltas, progressos e dramas, irá submetê-la a provações que não demoram muito a revelar seus verdadeiros objetivos. Os intelectuais alemães acolhem 1789 com entusiasmo. É significativa, a este respeito, a atitude de Klopstock, que lê, por ocasião do primeiro aniversário da tomada da Bastilha, uma ode, da qual eis aqui alguns trechos:

> Tivesse eu mil vozes, ó Liberdade dos Gauleses
> E não poderia cantar-te:

Meus tons continuariam demasiado fracos, ó Divina!
Que não fez ela? Mesmo de todos os monstros,
O mais odioso, a guerra, foi por ela acorrentado.
Cérbero tinha três goelas, e a Guerra mil
Que uivam no ruído, Deusa, de seus ferros!
Ai! Ó meu país! Quantos males sobre a terra!
Mas o tempo os curou: não sangrarão mais.
Uma única dor que ele não pode aliviar
Ainda sangrará, mesmo que renascesse minha vida!
Ai! Não és Tu, Tu não, ó minha pátria!
A primeira a galgar
Os cumes da Liberdade,
Exemplo radiante aos povos em volta!
Foi a França, e tu, tu não mataste
Tua sede saboreando a honra mais jubilosa,
E o ramo sagrado de uma glória eterna
Não foste tu que a colheste![18]

A admiração é grande, mas percebe-se que evoca um certo pesar (além disso Klopstock não hesita, na continuação do poema, em fazer da Reforma luterana, gerada na pátria alemã, a condição da Revolução Francesa). Bastará que aumentem as violências na França, e que os franceses respondam militarmente à coalizão, para que se opere uma completa mudança de atitude. Ouçamos mais uma vez Klopstock, alguns anos depois:

Ai! Infelizes de nós! Os que outrora domaram
A besta monstruosa destruíram eles mesmos
A mais santa das leis, a deles: em suas batalhas
Tornaram-se conquistadores!
Se conheces palavras para amaldiçoar, palavras
Jamais ouvidas: amaldiçoa-os!
Nenhuma outra lei a essa lei se assemelhava:
Mais terrível que tudo seja também o anátema
Aos transgressores da lei santa
Aos traidores da humanidade!
E vós, proferi-as em vossas lágrimas de sangue,
Que chorais agora por terdes sabido prever
Ou chorareis amanhã quando o destino bater.
Minha bem-amada está morta, e meu único filho,
O cético deixou de julgar-se imortal.[19]

No fundo, a maioria dos intelectuais alemães — que não podiam deixar, a princípio, de acolher favoravelmente um acontecimento que anunciava a renovação pela qual eles clamavam com todos os seus votos e vozes — esperava apenas uma oportunidade para tomar distanciamento tanto da França quanto de um dinamismo político tão profundamente marcado, ao menos no aspecto externo, pelas Luzes. Essa oportunidade lhes foi fornecida pela política jacobina e pelo imperialismo da República. Com exceção de Kant — que, apesar de sua inquietação, continuou indefectivelmente ligado à obra e à significação da Revolução, mesmo que ela fosse a expressão anedótica de um "doce sonho[20]" — e Fichte — que ao menos até o *Discurso à nação alemã* considerou 1789 a terceira etapa, e talvez a mais importante, depois de Jesus e Lutero, no caminho que leva à emancipação da Humanidade[21] —, o pensamento alemão, sob a bandeira do Romantismo, se lança ao ataque da França revolucionária*.

Essa reação antijacobina — mas talvez seja também legitimamente compreendida como reação antifrancesa, anti-*Aufklärung* (e sua concepção da religião natural) ou antiimperialista — não se desenvolve, lógico, de maneira ordenada. Mas pode-se, ao esquematizá-la, indicar suas linhas de força. Quer ela se ligue — por intermédio do ensino de Hamman, "o mago do norte" — ao pensamento luterano, quer retorne, por um movimento de regressão ainda mais decidido, à tradição católica e romana do Sacro Império, acaba exaltando, em todos os domínios, a virtude germânica. Os desvarios da Revolução Francesa, as violências que ela exerce interna e externamente, os reveses que não deixa de sofrer, são a conseqüência de um erro fundamental: o do século XVIII. Assim como a experiência profunda exige que se substitua o racionalismo de inspiração matemática pela pujança da vida, o combinatório que passa por pensamento pela espontaneidade subjetiva, o método analítico e suas falsas clarezas pelo esforço criador do gênio individual, a vontade de sistema pelo dinamismo eternamente inacabado da inspiração poética, também assim a realidade histórica prova a inutilidade do humanismo abstrato que as tropas da República exportam com a ponta de suas baionetas e impõe o reconhecimento de uma realidade determinante: o Povo.

Ora, só os alemães constituem um *povo*, no sentido rigoroso do termo. À noção de Estado como fato contratual, que juristas e teóricos políticos tentavam definir, à ilusão da Nação à qual o

fanatismo francês tenta dar, pela força, uma consistência, opõe-se a evidência concreta do povo. Pois os ingleses e os franceses não formam realmente *povos*: eles romperam com suas tradições profundas, não compreenderam a essência histórica delas, e aboliram tolamente o passado, em favor de um presente mal dominado; estão, desde então, como cortados de suas raízes e seguem ao sabor dos acontecimentos. Assim, no povo alemão, que se manteve próximo de suas origens — apesar de Frederico o Grande, e graças à lembrança sempre efetiva do Sacro Império, graças à prédica luterana e à religiosidade interior que ela engendrou —, deposita-se a esperança da humanidade.

O nacionalismo de Herder, do *Athenaeum*, dos irmãos Schlegel, de Arndt, de Novalis não tem ainda a vocação imperialista que irá adquirir mais tarde: a Alemanha exemplar tem de servir à humanidade, mas não dominá-la; ela resguarda um destino que, nas outras nações, se desfia; e dessa assunção faz uma promessa, a da realização de uma humanidade superior:

Vejo em todas as grandes ações dos alemães, sobretudo no domínio do saber, o germe de uma grande época que se aproxima, e creio que se passarão no interior de nosso povo coisas como nenhuma geração humana jamais viu. Atividade sem descanso, aptidão para penetrar profundamente no âmago das coisas, muita disposição para a moralidade e a liberdade, eis o que encontro em nosso povo. Por toda a parte, vejo os vestígios de alguma coisa que se prepara.[22]

1806. A derrocada do exército prussiano radicaliza a ideologia romântica. Desta vez, não é mais o sentimento que reivindica, é a dura exigência da sobrevivência que se impõe. Os foscos acampamentos do exército francês iluminam com outro luar o sonho da grandeza alemã. As *Lições sobre a história universal*, expostas em 1807 por Fr. Schlegel, os *Elementos da arte política*, de Adam Muller, publicados em 1809, os artigos de A. von Arnim manifestam, entre outros, com os escritos de Arndt, essa vontade de mobilizar e realizar as potencialidades germânicas contra a estrepitosa, absurda e irrisória vitória napoleônica. Sem dúvida o povo alemão é o primeiro; mas, no momento, é no nível dos conflitos entre Estados que ele deve combater. A atualidade obriga-o a modernizar-se, a romper com os hábitos políticos tranqüilos, cuja atividade de Goethe, ministro em Weimar, serve como modelo: Bonaparte relegou Frederico o Grande ao museu. O romantismo

entra em sua fase de ativismo político: apóstolo em breve de uma renovação católica, esboça o desenho, cujos traços Bismarck, e após ele muitos outros, ainda mais monstruosos, acentuarão.

Nesse concerto, uma voz concordante e que, no entanto, vem de outra parte e visa um outro objetivo. Manifesta-se aquele do qual os românticos se apoderaram para torná-lo seu teórico, e que não tardara a tomar distância. De 13 de dezembro de 1807 a 20 de março de 1808, J.-G. Fichte, diante de um público essencialmente mundano, profere seus quatorze *Discursos à nação alemã*. O texto dessas conferências contém uma polêmica — furiosa — contra a banalidade do *Aufklärung* e uma crítica — não menos furiosa — da exaltação romântica; contesta a pretensão francesa de administrar o destino do homem; faz valer os múltiplos direitos do povo alemão a pretender-se *Urvolk* — povo originário, povo por excelência —, contanto que saiba no que está se empenhando ao assumir sua tarefa regeneradora. Entre os ideólogos românticos que se entregam às furiosas ingenuidades do ressentimento e a agressividade autêntica do teórico Fichte, há uma completa ruptura de tom. De um lado, o sentimento que, ferido, se rebaixa à propaganda, do outro, a filosofia que, deliberadamente, se recusa a deixar-se superar pelo fato e esforça-se para definir uma inteligibilidade que permita uma prática efetiva...

Os *Discursos à nação alemã* — cuja platéia imediata, afinal, era medíocre — serviram de pretexto a muitas operações, dentre as quais a do socialista Lassalle, que os utilizou, meio século depois, para destacar a função diretora do proletariado alemão na emancipação da humanidade. Eles traduzem, mais profundamente, um estado de espírito em que se entremeiam, num conjunto onde é difícil distinguir a lógica e a retórica, as contingências políticas e a exigência conceitual. Hegel, diretor de ginásio em Nuremberg, teve sem dúvida alguma relação direta com esse estado de espírito. Devemos crer que, para o autor da *Fenomenologia do espírito*, isso era ensino. E podemos compreender um pouco melhor a significação teórica que ele dá, em 1818, a esse apaziguamento histórico, apaziguamento que é a seus olhos a condição empírica não apenas da elaboração da Ciência, mas também de sua intelecção.

O pensamento alemão — teórico no mais profundo de si — acaba de ser aprisionado numa tormenta histórica que autorizou todas as perversões especulativas. Enquanto o *Aufklärung*, em Kant e em Fichte, manifestava, juntamente com verdades essenciais, seu

erro profundo, o Romantismo, do qual Schelling iria revelar-se o pensador mais profundo, confessa, pelo lirismo descontrolado e as escolhas pueris, sua leviandade teórica. Entre Napoleão, administrador da Revolução, vencido, e a Prússia irrisoriamente vitoriosa, entre a Alemanha filha de Lutero e a Alemanha neta do Sacro Império, entre o romantismo, dedicado ao pseudoconcreto e às fantasmagorias da intuição, e a filosofia da reflexão coagida à banalidade por seu próprio vigor crítico, não há o que escolher. É preciso ir além e definir um novo tipo de inteligibilidade.

O drama histórico foi necessário: nele, e graças a ele, surgiram novas formas da existência e da consciência. Mas é preciso romper com os debates ideológicos que gerou, se quisermos compreender o presente (e o passado que o originou), se desejarmos pensar corretamente o futuro. Agora as colheitas brotam. A noite cai sobre os campos de batalha. A coruja de Minerva pode alçar seu vôo, segura de não ser mais ofuscada pela falsa luminosidade dos acontecimentos e das paixões.

Mas a calma dos tratados e a ordem das alianças não bastam: para compreender o recente tumulto das armas e opiniões, dar-lhe seu sentido total e remetê-lo ao seu lugar, para entender, de modo mais profundo, essa torrente de lágrimas, sangue, discursos e gritos que há séculos oprimem a humanidade e a conduzem para si mesma, para conceber a Revolução, as guerras napoleônicas, o nascimento do Estado moderno (ao mesmo tempo princípio, povo e nação), não como acontecimentos brutos, mas como manifestações da dura necessidade, é preciso um instrumento. Esse instrumento, Hegel o escolhe, e essa escolha é decisiva: para si, isto é, para nós que tentamos captar quais poderiam ser as motivações teóricas do filósofo Hegel, e em si, ou seja, para nós que não podemos deixar de interpretar a obra hegeliana como momento da racionalidade européia. O meio que Hegel utiliza para pensar é o mesmo que lhe oferece a tradição ocidental: a *metafísica*.

É a essa decisão que conduzem suas meditações de juventude: a reflexão sobre a vida de Jesus o convence — e a nós — de que a visão teológica é insuficiente; os estudos sobre o espírito do cristianismo (e do judaísmo) ou sobre a essência da Cidade grega o obrigam a encarar uma visão do devir mais sistemática e mais coesa, onde o conceito circula como em seu lugar privilegiado; a análise dos filósofos contemporâneos — Fichte, Schelling, Reinhold, Jacobi — permite-lhe constatar que, onde o conceito está

presente, o tratamento que lhe infligem o torna teoricamente ineficaz: será que lhe apresentam o dilema, caro à época, dos respectivos direitos do saber e da fé? Reconhecemos rapidamente que os dois fatos não são seriamente pensados pelos que se aventuraram nessa polêmica.

Os políticos (e os militares) perderam a partida: é a mediocridade calculista de Metternich que acaba triunfando. Os juristas se esfalfam para fundamentar em direito o que se impõe de fato. Os economistas descrevem, mas não sabem ao que sua descrição, fundamentalmente, remete. Os poetas, alquebrados, tornados surdos às suas vocações, poetizam na "contingência" do verbo. Os filósofos ensinam, os historiadores descobrem, os físicos experimentam e "inventam" planetas, dos quais, com bom senso, poderíamos prescindir. Quanto à prática comum, sufocada na interpretação ideológica que tem de si mesma, continua a ignorar aquilo para que tende, aquilo que quer profundamente.

Bastaria uma metafísica adequada para que essas autenticidades e essas carências parciais se organizassem e, destruindo-se mutuamente, se completassem. O modelo metafísico legado pela tradição não poderia, contudo, ter essa função: Ele está inteiramente impregnado de divagação e incerteza. É preciso definir uma nova metafísica que, precisamente, não seja metafísica.

O projeto metafísico

O que antes se chamava metafísica foi radicalmente extirpado e desapareceu da série das ciências. Onde pois se poderia perceber ainda os ecos da antiga ontologia, da psicologia racional, da cosmologia, e mesmo da velha teologia racional? Como pesquisas sobre a imaterialidade da alma, as causas mecânicas e as causas finais, despertariam algum interesse? Paralelamente, as provas tradicionais da existência de Deus quase não são mais mencionadas, a não ser a título histórico, ou pelas necessidades de enaltecimento e elevação do sentimento. É indiscutível que o interesse dado à forma, ao conteúdo da antiga metafísica, ou até aos dois ao mesmo tempo, se perdeu inteiramente. [...]

A velha metafísica tinha, a esse respeito, um conceito de pensamento mais elevado que o que se tornou corrente hoje. Dizia na verdade que o que o pensamento conhecia das coisas e nas coisas é

o que há de verdadeiro nelas, na medida em que não são mais apreendidas em sua imediatidade, mas elevadas à forma do pensamento, tornando-se portanto alguma coisa de pensado. Essa metafísica julgava que o pensamento e suas determinações fundamentais não eram estranhos ao objeto, mas sim constituíam a sua essência; que as coisas *e o pensamento das* coisas *— como de resto o indica nossa linguagem — concordam em si e para si; e que o pensamento, em suas determinações imanentes, forma com a natureza verdadeira das coisas um único e mesmo conteúdo.*[...]

A lógica objetiva toma o lugar da velha metafísica, que formava um corpus *científico consagrado ao mundo e feito apenas de* pensamentos. *— Se lançamos um olhar à fase última que essa ciência atingiu, vemos imediatamente que a lógica objetiva toma primeiro o lugar da* ontologia *— ramo da metafísica que devia examinar a natureza do* ens *—; o* ens *compreende tanto o Ser quanto a Essência, para os quais nossa língua muito oportunamente conservou expressões bastante distintas. — Mas a lógica objetiva compreende igualmente as outras partes da metafísica, na medida em que esta buscava alcançar, com as formas puras do pensamento, substratos particulares, tomados de empréstimo acima de tudo à representação, como a alma, o mundo e Deus, e na medida em que as* determinações do pensamento *constituíam* o essencial *de sua forma de considerar as coisas. A lógica estuda essas formas sem se referir aos substratos e aos sujeitos da* representação, *e examina a natureza e valor delas em si e para si. A metafísica, que desprezava esse exame, atraía com justa razão a censura de utilizar suas formas* sem crítica, *sem pesquisar previamente se, e como, elas podiam ser determinações da coisa-em-si (segundo a expressão kantiana), ou apenas determinações da razão. A lógica objetiva é, conseqüentemente, a verdadeira crítica dessas determinações, uma crítica que não as considera de um ponto de vista abstrato, opondo o a priori ao a posteriori, mas antes se liga a elas em seu conteúdo particular.*[23]

Estes três trechos foram extraídos do primeiro *Prefácio* e da *Introdução* da *Ciência da lógica*. Aparentemente não se conciliam: no primeiro, Hegel constata o desinteresse do pensamento de seu tempo pelos problemas e objetos dos quais se ocupava a metafísica tradicional; no segundo, enfatiza a excelência dessa mesma metafísica pelo menos quanto à sua perspectiva de conjunto; no terceiro, define sua lógica como ciência que, realizando mais seriamente os objetivos do trabalho metafísico, deve legitimamente substituí-lo. Em suma, a metafísica caiu em desuso; no entanto, constitui a

forma mais elevada da ciência, e é chegada a hora de sua realização correta.

Não poderíamos compreender o que significam exatamente essas fórmulas se não nos lembrarmos, antes de tudo, do sentido que tomou a vontade metafísica no âmago do pensamento ocidental, e que obstáculos seu desenvolvimento teve de enfrentar. Pois, deve-se repeti-lo, é na relação com essa vontade que se determina o projeto hegeliano; é a propósito dela que se coloca o problema da modernidade de Hegel: também é preciso lembrar preliminarmente sua natureza profunda. E não esqueçamos algumas banalidades essenciais: a primeira — e a mais importante, sem dúvida —, é que a metafísica não é, jamais foi, durante todo o seu tempo de vida, uma *parte* da filosofia, aquela que vem no fim, depois que se falou de tudo, que se tocou em tudo, e ainda há algo a dizer ou alguma realidade a apreender. Ela é um *modo*, uma maneira, rigorosamente determinada em seu objetivo, diversificada, segundo seu devir, em seus métodos de exposição e suas interrogações singulares, de tratar a filosofia, de colocar e resolver os problemas pelos quais esta se interessa. Ser metafísico é decidir filosofar de uma *determinada maneira*, por achar que não será nem bom nem justo filosofar de outro modo.

A partir daí, do problema da metafísica, somos remetidos ao da filosofia, ou melhor, à decisão de filosofar. No âmago do sistema hegeliano e de seus desmembramentos múltiplos, a estética e a política em particular, surge constantemente toda uma inquietação oculta, a inquietação de que a filosofia não tenha sua vez, como se diz, que a lógica da filosofia — para retomar a expressão admirável de Éric Weil — seja um delírio bem organizado, e a vontade de filosofar uma fraude. Que vontade é essa então, e o que visa?

É ela que a obra platônica define, pela primeira vez na história da cultura ocidental, de uma forma inequívoca. É dela que se trata sempre quando um texto qualquer se inscreve deliberadamente sob a rubrica "filosofia". É sobre ela que todo hegeliano deve refletir, acima de tudo. Platão parte de duas constatações — a carta VII o atesta, pelo menos simbolicamente —: a primeira é a de que os seres humanos, joguetes de seus interesses e caprichos, são presas da violência, que se entregam apaixonadamente a essa dialética dos conflitos e combates que parece exigir toda sua energia e todas as suas esperanças, mas que, no fundo, sofrem desse mal radical

que é o medo, o medo de perder a vida ou a dignidade, que não sabem realmente o que querem e desconhecem sua tendência profunda à ordem e à paz — lançam-se no "seja o que for" dos impulsos individuais ou coletivos; a segunda é a de que no âmago dessa confusão se projeta um rigor contestador e inelutável, o da linguagem, do discurso, as conversas que um ser humano, segundo sua situação e vontades confessas, não pode deixar de ter com o vizinho, com esse outro com quem fala, que o escuta, e que também lhe fala, quando nada para manifestar sua concordância, com uma só palavra...

A violência e a palavra: a partir dessa ambígua bipolaridade, institui-se a decisão de filosofar. O filósofo aposta que a exigência da palavra e a necessidade do discurso são capazes de eliminar, ou pelo menos reduzir e canalizar, a realidade da violência. Vejamos o senso comum e aqueles que o instituem — políticos, poetas, retóricos e sofistas — e o tratamento que infligem à linguagem: esta não passa para eles de reflexo e instrumento; exprime, no dizer deste, o que este acredita e quer (ou acredita querer), e lhe permite, contanto que seja hábil no uso que dela faz, levar vantagem sobre outros nesses certames de oratória em que implica a sociedade política. O senso comum está, parcialmente, no verdadeiro: o discurso pode ser apenas o meio culto, até mesmo refinado, de exercer a violência e impor, por processos mais sutis que o simples recurso à força bruta, caprichos, interesses ou as paixões daquele que fala. No entanto, "o violento" que se põe a falar (ou que julga engenhoso fazê-lo) se desarma no momento em que pensa adquirir uma força nova. Ele não sabe, quando começa a dialogar para dizer o que quer, que já procura legitimar, fazer valer — perante os demais — o objeto e a ordem de sua vontade (seu capricho, paixão e interesse). Não sabe, faça o que fizer, ao menos que tenha o estranho dom de Cálicles, último interlocutor de *Górgias*, que se oferece aos golpes do filósofo.

Esses golpes são modestos, mas eficazes e precisos. Sócrates, no início, não declara nada de positivo. Contenta-se em interrogar, em perguntar aos que discutem com ele o que querem dizer exatamente, e se são capazes de legitimar as opiniões que proferem, em geral, com muita presunção. E, pouco depois, vão-se evidenciando a inconsistência de seus discursos, as contradições que eles desajeitadamente ocultam, as distorções que se impõem, as lacunas encobertas pela falsa plenitude de seus discursos. Ironicamente,

Sócrates submete seus interlocutores a um novo exame; na verdade, condena-os a não mais falar; a não mais falar até saberem o que significa falar. Encerra-os numa alternativa simples: ou reconhecem que as opiniões de que se prevalecem exprimem, com mais ou menos habilidade, suas paixões e interesses; ou confessam que a linguagem tem outro sentido, e que até então não disseram nada que valha a pena. No primeiro caso — é a eventualidade que Cálicles aceita corajosamente —, eles preferem a força como juiz de última instância; no segundo, não negam mais que é necessária uma outra educação e que uma nova disciplina se impõe, aquelas que o filósofo define...

Que diz o filósofo? Apenas que, com o diálogo, se oferece ao homem, fascinado e torturado pela violência e pelo medo, uma saída. Quando se estabelece o desprezo das opiniões, quando nada mais resta além das ruínas incoordenáveis de opiniões contraditórias, subsiste a palavra. No sulco dessa extrema pobreza, encontra seu curso o grande rio que fará desabrochar todas as colheitas: este rio se chama *Ciência*; sua torrente é o discurso. Como o homem fala e quer falar, que consinta em pretender-se, deliberadamente, e independentemente da dificuldade ou perigo que enfrente, um animal cuja essência é falar, isto é, *dirigir-se* a outrem; que se instale na palavra como em seu bem e que se esforce a obter dela o que espera: não mais ter medo.

Este é o sentido da aposta filosófica: no diálogo, graças ao poder de exaltação que suscita, vai-se instituindo pouco a pouco, apesar dos obstáculos engendrados pela volta dos interesses, um tipo de discurso que cada um, seja qual for sua situação de origem e o que tenha subjetivamente, seja obrigado, enfim, a aceitar como o único discurso que se pode sustentar corretamente, sobre esse ou outro assunto. Esse discurso foi qualificado, mais tarde, de *universal*.

A *universalidade*, que recebeu outras (e mais precisas) determinações quando, mais tarde, no devir da cultura, se definiram as normas do racionalismo experimental, é acima de tudo: o fato de que, de réplica em réplica, todo interlocutor real e logo, possível, deve convir que não pode dizer de outro modo o que acaba de ser dito, esse *dito* que, desde logo, se torna *texto* ou, caso se prefira, *ciência*. Sobre esse aspecto, a universalidade é a categoria fundamental ou quase fundamental. De qualquer modo, na ordem da compreensão, é anterior à da *verdade*, que a metafísica clássica

erigiu como seu princípio. Será talvez preciso convir que, ainda mais profundo que o *universal*, existe o *sentido*? Que significaria, na verdade, essa exigência de aceitação, se não houvesse, como leito originário, essa realidade da ordem humana, ávida por fazer-se reconhecer como tal, com e contra os deuses, com e contra a *physis*, com e contra a transcedência ou a história? Mas isso é, precisamente, um tema hegeliano, e retornaremos a ele.

O importante para nós agora, ao tentarmos recuperar a idéia originária do projeto filosófico — momento primeiro da metafísica ocidental —, é definir a prática que tem as melhores chances de atualizar esse objetivo teórico do discurso universal. Essa prática é a da *legitimação*, e seu ato é, precisamente, o diálogo. Aparentemente, no diálogo se exerce um poder restritivo. A argumentação não se organiza mais em torno de lugares comuns, em torno da banalidade de experiências reduzidas a seu menor múltiplo comum. Na verdade, no âmago do mais medíocre intercâmbio, assinala-se alguma coisa mais profunda, que vai se tornar o método da ciência. Com efeito, aquele que argumenta não poderá contentar-se em exprimir seu pensamento, em afirmá-lo; a frase que enuncia deve, em seu próprio enunciado, explicar por que se enuncia assim, nesse vocabulário, nessa sintaxe, e, ao mesmo tempo, por que vale mais que toda outra frase enunciada sobre o mesmo assunto. Donde: não é por acaso nem por motivos estilísticos contingentes que o pensamento filosófico, senhor de si, se manifesta pela primeira vez como diálogo. Este (e a dialética que ele implica) é, por assim dizer, a forma necessária na e pela qual se constitui a universalidade.

Eis a filosofia, mais elaborada forma da cultura, organizada em função de sua teoria e da prática teórica que ela exige. Do discurso universal, o filósofo espera — não se trata, no momento, de saber se esse projeto tem chances de ser bem-sucedido — o fim da violência, ou seja, a definição de uma organização social e moral que proporcione a satisfação natural à qual o ser humano aspira, através de suas paixões e apesar delas. Graças a esse discurso, o louco, o criminoso, o bárbaro ("aqueles que do ser humano só têm o aspecto exterior") podem ser comodamente assinalados, compreendidos e reduzidos. Mas, na verdade, *do que* fala esse discurso? Qual é, no fundo, *seu objeto*? Na origem das questões que ele coloca há sem dúvida as motivações dos homens que não podem mais exercer ou suportar a sua violência; mas sobre o que, na verdade, funda suas respostas? Não poderia ser na *experiência*,

desigual e contingente. Esta é, na verdade, o material de que se nutrem as opiniões contraditórias, e onde se alimentam os falsos diálogos nos quais cada um só faz reafirmar aquilo em que acredita.

Os *fatos* — como os entendemos banalmente — não podem ser evocados como testemunhos: seu sentido depende da interpretação, isto é, das paixões e interesses daquele que os evoca. A decisão de filosofar consiste exatamente em jamais admitir sem crítica a eficácia teórica do fato: não há prova que não possa ser integrada ao sistema do discurso universalmente admissível. Também convém, de saída, recusar o empírico e suas lições. Ainda assim, discernimos mal, nessa perspectiva, o alcance de um discurso que tem como única justificativa a adesão que lhe concede o interlocutor. Um tal discurso tem pouca chance de ser sustentado se apenas pode opor às opiniões — quantas alimentadas de referências empíricas e exemplos — o simples fato de que o ouvinte de boa fé não pode negar sua correção. Basta decidir não ser de boa fé, ou dar mais importância ao silêncio que à palavra, ou, mais mediocremente ainda, considerar a linguagem um instrumento que esgota em seu uso todo o seu significado, que tudo desmorona!

Cálicles — ao dizer que as considerações de Sócrates (que, na disputa dialética, o venceu) não mais lhe interessam, e que se reserva um outro tipo de dominação — obriga o filósofo a tornar-se metafísico, a passar da idéia da *universalidade* para a da *verdade*. Este mundo, aquele de que fala o homem da opinião e que se dá na percepção, não é, nem poderia ser, o mundo real: o senso comum está dilacerado por contradições, reflete a disparidade, a confusão, a desordem essencial dos fenômenos. É preciso supor que existe outro mundo além desse, um *transmundo*, objeto do discurso universal. Aliás o ser humano, quando consegue livrar-se de suas paixões, o experimenta. Mas o que torna sua existência necessária é menos uma experiência que uma exigência. É preciso que, além dessa realidade que se mostra espontaneamente, exista uma realidade estável e ordenada, à qual não se chega, sem dúvida, facilmente, mas cujo peso de ser confere consistência ao discurso filosófico; caso contrário, só nos resta entregarmo-nos à injustiça e à violência.

Assim desenvolve-se a lógica da decisão filosófica: ela conduz — por uma reflexão sobre o status da palavra — da recusa à violência à afirmação metafísica. O discurso que, acarretando a adesão de cada um, consegue reconciliar os homens e organizar

suas condutas, extrai sua eficácia do fato de ser *verdadeiro*, de exprimir corretamente o que *é*. Sua universalidade é um indício: o indício de que rompemos com o mundo da percepção e da paixão, de que compreendemos seu falso ser e de que estamos abertos a um outro mundo, cuja estabilidade, transparência, harmonia e consistência própria permitem enunciar julgamentos claros, distintos, e que permanecem válidos sejam quais forem as circunstâncias.

Como já dissemos: a descoberta desse transmundo exige uma mudança radical, não apenas do pensamento, mas também da conduta. A educação platônica, por exemplo, que continuará sendo um modelo, obriga o filósofo aprendiz a pôr seu corpo e afetividade em xeque, a exercitar-se na pesquisa com a disciplina das "ciências despertadoras", em suma, a operar uma completa perversão da tendência natural. É possível ser um bom médico e ficar doente, um excelente psicólogo especializado na atenção e ser mais distraído que Cosino: defeitos desta ordem, nesses campos, não são sinais de carência intelectual; no entanto não é possível ser filósofo e injusto, isto é, destituído de bom senso. Esta é pelo menos a exigência filosófica original...

A metafísica é pois *a Ciência*. Constrói um discurso universalmente admissível que, dizendo exatamente o que é tal como é, permite a cada um e a todos definir, individual e coletivamente, a prática correspondente à promessa mais profunda da humanidade, embora a menos confessada: a realização da Razão. *A racionalidade*: até agora fizemos apenas alusão a esta categoria. É que de fato ela vem depois das de *sentido, universalidade, legitimação, verdade*. Mas graças a ela os conceitos anteriores tornam-se mais claros. A razão é, na filosofia grega, *logos*, que significa, antes de tudo, a *palavra* e o conjunto das palavras agrupadas que têm um sentido: o *discurso*. Mas significa também *razão*. A indicação é preciosa, sublinha a necessidade dessa implicação: não poderíamos sustentar um discurso digno desse nome se não fôssemos capazes de *explicar a razão*, legitimar a seqüência de seus enunciados. Mas logo a razão se hipostasia: ordem e obrigação imanentes ao exercício daquele que fala (e quer falar seriamente), não tarda a ser tida como uma propriedade real que o locutor possui.

Aristóteles que, de modo genial, quer atrair o homem da experiência para o terreno da filosofia-metafísica, brinca com essa ambigüidade, ao definir a humanidade como uma espécie que "*possui o logos*". À primeira vista, faz uma constatação simples: o ser humano fala; mas indica, mais profundamente, que esse ato o constitui na ordem natural como um ser à parte, possuindo uma qualidade específica que lhe confere privilégios. A metafísica posterior reforçará mais essa ambigüidade: dirá, igualmente, que o ser humano *é* razão (que a possui) e *razoável* (que não a tem e pode tê-la). Ainda assim, quaisquer que sejam essas cômodas obscuridades, a decisão filosófica é melhor explicitada quando se revela um de seus axiomas importantes: o fato de que o ser humano fala e deseja que os sons por ele emitidos sejam aceitos como interessantes por seus congêneres, significa que em todo ser humano digno desse nome reside uma potência — ou uma faculdade — que lhe permite não apenas convencer outrem, mas ainda chegar ao que *é* fundamentalmente.

A filosofia tornada metafísica está, pelo menos em relação à pesquisa das raízes da empreitada hegeliana, suficientemente definida. Seu projeto, a *Ciência*, que diz o que é, tal como é; sua prática teórica: a constituição de um agente, locutor ou escritor, capaz de legitimar o que apresenta; seu objetivo: reduzir a violência e mostrar que ela não passa de estupidez; seu objeto: o Ser; seu instrumento: a Razão; seu método empírico: o diálogo (que logo se transforma em *cursos*, que dão lugar a *livros*, fixando as palavras dos diálogos ou dos cursos).

Definir-se assim é impor-se tarefas. A primeira, se assim é possível dizer, é uma atividade interior: expor o sistema da realidade metafísica, descrevê-la segundo sua ordem e hierarquias e, após tê-la contemplado, representá-la. A esse trabalho, ao mesmo tempo lógico e ontológico, o pensamento ocidental tem se dedicado ao longo dos séculos, com uma sutileza e uma constância que lhe renderam os mais admiráveis êxitos. E, neste aspecto, quaisquer que sejam as gozações que possam fazer os diversos partidários da *empiria*, os sistemas metafísicos, de Tomás de Aquino a Spinoza, dominam, pela amplitude e rigor de sua construção teórica, todas as contestações que os defensores da "experiência" apresentaram aqui e ali, ao sabor das circunstâncias. O senso comum encontra sempre, em suas argúcias e em sua técnica de exemplos, *razões*; jamais tem *razão*...

Mas precisamente a oposição que o senso comum oferece define uma limitação que obriga o metafísico a usá-la de outro modo com o discurso. Deixemos Cálicles, que está de má vontade. Aceitemos o interlocutor de boa fé — Adimanto em *A República*,

ou melhor, o estudante que assiste aos cursos de Aristóteles. O aluno, ingenuamente, está pronto para aceitar a argumentação filosófica. Mas dificilmente encontra um ponto de apoio que lho permita. Poucas coisas, no seu contexto, o inclinam a acreditar que além do mundo da percepção e da paixão existe uma realidade mais verdadeira. Na verdade, as provas que conferem eficácia à decisão de filosofar são fracas: Sócrates não consegue convencer seus juízes e obriga-se a morrer; Platão fracassa em seus empreendimentos políticos; a Pólis, que apesar da aparente animosidade que tinha em relação à vontade filosófica a trazia no fundo de si mesma, é vencida. Como, a partir daí, fazer valer a significação da operação filosófico-metafísica?

A passagem de Platão para Aristóteles — que dá, vinte e três séculos depois, sentido ao hegelianismo — atualiza teoricamente esse problema. Platão, é Aristóleles que o revela, julgava que bastava estabelecer, *axiomaticamente*, que deve existir um mundo diferente do da percepção; e, quando se via embaraçado pelo interlocutor, contentava-se em evocar experiências espirituais, as quais, se deve convir, são excepcionais, como a de Alcibíades no fim do *Banquete*. Que acontece com quem não gosta de Sócrates? Deve, apesar de tudo, curvar-se ao duro programa pedagógico definido pela Academia? Terá até mesmo a força de endossá-lo, se não tem nenhuma motivação séria para fazê-lo? Aristóteles apreendeu tão bem esse conjunto de problemas que decidiu romper com a doutrina platônica (ou atribuída a Platão) do transmundo separado deste mundo aqui, estranho a ele, transcendente. Segundo ele, como a legitimidade da decisão filosófica é evidente, o filósofo deve ser capaz de manifestar, *aqui* e *agora*, sua eficácia teórica e prática: é necessário que o que *é* essencialmente tenha uma relação com o que aparece, e que dê conta dele de alguma maneira.

O transmundo das essências não é apenas o objeto do discurso universal; tem também como função conferir ao existente, ao que cada um percebe e deseja imediatamente, uma inteligibilidade que, como tal, restabeleça a ordem. A essência é *razão* do existente; mas, por sua vez, a essência precisa do existente para manifestar-se, testemunhar seu ser-essencial. Eis aí a outra tarefa à qual a metafísica se vê obrigada por sua lógica: restabelecer o elo entre a experiência fundamental que ela propõe e a experiência à qual cada um, segundo a contingência, é submetido.

O pensamento ocidental também realiza exemplarmente esse segundo trabalho. A força teórica definida pela racionalidade grega é tão poderosa que permite às formas novas e sucessivas da cultura integrar ao seu domínio a densidade do direito romano, a dramática da visão judáico-cristã, a invenção física e social do Renascimento europeu. A operação reducionista não se realiza sem dificuldade e contradição: a filosofia hegeliana da história sublinhará, ademais, os pontos salientes desse conflito renovado. Ainda assim, ela permanece teoricamente vitoriosa (e, ao mesmo tempo, historicamente eficaz): o proprietário se julga obrigado a legitimar racionalmente seu direito de possuir, o crente de justificar a sua fé, o físico vitorioso de fundamentar seus cálculos. E é sempre em referência mais ou menos matizada, mais ou menos pura, à realidade metafísica, que se constituem a doutrina do direito e a teoria política, a teologia e a concepção física.

Nesse triunfo, a razão se esgota; tomando tantos empréstimos, compromete-se. O peso das experiências torna-se cada vez maior. A teologia — sem dúvida por estar predisposta — é integrada com muita facilidade à metafísica; com a física, as coisas são um pouco diferentes. O físico, na verdade, introduz um tipo de experiência que nada tem a ver com a da contemplação e pouco a ver com a da intersubjetividade. A partir de então uma outra contestação se manifesta paralelamente à de Cálicles — que permanece estranha em sua forma e cada vez mais eficaz. Estranha, de fato: de um lado, participa da mesma vontade de racionalidade que o empreendimento filosófico; como este, visa assegurar ao mesmo tempo que a inteligibilidade natural, um poder ao ser humano, tido como depositário do pensamento; atualiza, dando-lhes mais força, os conceitos e os projetos fundamentais do filósofo (claramente, idéias como as de "razão", "causa", "lei", "ordem", "harmonia", "gênese", "diferença", "identidade", "oposição" encontram, no que costumamos chamar *ciência*, desde Galileu e Descartes, melhores expressão e definição). Mas esse êxito, ela só o obtém de maneira indireta: ao mesmo tempo, com maior ou menor discrição, questiona os critérios do juízo filosófico; exatamente como um não-filósofo, invoca os fatos, a experiência cotidiana, o testemunho do objeto. Sabe — toda a obra de Hume o prova — que a inteligibilidade é um problema teórico, mas recusa-se a crer que essa inteligibilidade já esteja ali, no seu sistema fechado, que tem motivos para estar satisfeita consigo mesma e para sempre, que ela é, imediatamente

e aconteça o que acontecer, dominante. Ela é exigente; pretende-se mais racionalista que a razão.

O surgimento da física, em seu duplo status de disciplina teórica e pesquisa empírica, põe de novo a metafísica — e, dessa vez, de uma maneira muito mais séria — em desequilíbrio. Há muito tempo, as diversas formas de pensamentos que por hábito chamamos *céticos*, e que são, de fato, a expressão das angústias da razão, colhida entre a amplidão de suas ambições e a pouca eficácia de seus poderes, já o apontara. Esse desequilíbrio, Kant, de forma decisiva e bastante peremptória, o compreende, explica e ultrapassa. A *Crítica da razão pura* administra — mais como um prefeito administra um departamento do que um tabelião uma herança — o racionalismo experimental. Em suma, estamos numa modernidade que não precisa mais nem de Deus nem da Natureza para legitimar sua força conquistadora: basta que se desenvolva rigorosamente uma crítica que ponha cada obra e cada decisão em seu lugar, que saiba distribuir, em cada caso, o que cabe ao pensamento (puro) e ao conhecimento (alimentado pela empiria).

Os resultados da análise kantiana são conhecidos. O empirismo tem razão: não há saber absoluto no qual o homem se possa reconhecer e identificar. Erra, no entanto, quando tira disso a conseqüência de que o Absoluto não é. Resta, na verdade, a hipótese de que o Absoluto "existe", mas não se trata do Saber. Uma solução semelhante dá à filosofia um novo impulso: assinala, ao mesmo tempo, o declínio da metafísica e sua renovação. De um lado, denuncia com vigor a "ilusão transcendental" que levou o pensamento, cedendo à esperança da Razão, a erigir em Idéias ou essências os produtos da imaginação e do raciocínio; a partir do momento em que se deixa o terreno da experiência, nenhum juízo poderia ser dito verdadeiro, já que não podemos, de maneira alguma, verificá-lo: a melhor prova disso é que se pode demonstrar a igual validade de duas formulações metafísicas contraditórias. A propósito da alma, do mundo, de Deus, podemos multiplicar os enunciados sem encontrar a mínima contradição interna: isso não se dá, no entanto, porque em cada um deles dizemos alguma coisa de verdadeiro, mas porque não dizemos, de fato, nada.

Nem por isso a conseqüência cética que se extraiu desse fracasso da metafísica continua sendo menos ilegítima: a perfeição muito cedo atingida pela matemática, a solidez e os avanços da física provam que o homem pode conhecer alguma coisa, e conhecê-la *objetivamente*. Mas o objeto de sua aplicação, então, é apenas a existência fenomenal, que se dá na percepção, e não a coisa em si, cuja essência o metafísico julgava apreender: o saber da ciência não é saber *do* Absoluto. Este escapa sempre ao conhecimento, pois na relação cognitiva será transformado e lhe será conferido um status relativo ao ser humano.

Importa pois, para filosofar com seriedade, *refletir*, criticar a razão e mantê-la nos limites de seu uso legítimo: nesse domínio teórico, a reflexão recomenda — uma vez que se fundamentou a objetividade do saber fenomenal — desenvolver experimentalmente a ciência — a de Newton e Lavoisier — continuando convencido de que ela será para sempre incapaz de oferecer uma posse integral do ser em Si.

A Razão, todavia, tem outro uso. Há um domínio onde ela se desenvolve segundo sua vocação: atesta-o a filosofia popular. Esse domínio é o da vida moral. O Absoluto, negado ao homem no nível teórico, se entrega, com toda sua riqueza, na ação e no exercício da liberdade. Constituindo-se como vontade livre, livrando-se, pela escolha de um destino humano das determinações mundanas, o indivíduo eleva-se para além dos domínios dos fenômenos. Fazendo-se "legislador e sujeito", livra-se de sua situação relativa e conquista a "determinação integral". As obras da ciência, bem como as ambições do saber parecem diminutas comparadas a essa tarefa grandiosa e perigosa de ser a razão no ato, ou, mais precisamente, de ser ele mesmo a razão agindo. Ser metafísico, o homem se realiza apenas no domínio prático: nenhuma prova, ademais, pode ser dada do sucesso desse empreendimento, a não ser aquela que o sujeito dá a si mesmo ao se conhecer como efetuação da lei moral. Não há por que procurar, no mundo fenomenal, indícios do êxito de tal empreitada: o Absoluto torna-se enfim o que sempre foi, uma "tarefa infinita", um ideal. Assim sendo, o homem pode encontrar a plenitude e tem o direito de esperar, como ser livre, e não como ser cognoscente, o Soberano Bem.

Na verdade, essa concepção kantiana permite lançar sobre o futuro do pensamento metafísico um olhar retrospectivo que esclarece o seu sentido profundo. Por trás das contradições abstratas, dos sistemas e do projeto teórico do discurso universal, projeta-se a exigência moral. Este é, sem dúvida, o significado da função conferida por Platão à Idéia do Bem na hierarquia das essências; e o fato de que a metafísica, depois de Aristóteles, tenha distinguido

cada vez mais nitidamente o teórico e o prático, de que tenha até mesmo feito deste uma simples aplicação daquele, não chega a mascarar o caráter naturalmente determinante dessa exigência moral. É também esta última que atua confusamente na "moral popular", na atividade jurídica, na história da humanidade; é ela que a criação artística imita, e é com ela que a harmonia da natureza ganha valor simbólico. Finalmente, é de sua realização que depende a realização do homem.

Por mais elaborado que seja, e precisamente por introduzir uma ótica radicalmente nova, por revelar a atividade filosófica de uma forma diferente da conhecida até então, o sistema kantiano é submetido ao instrumento crítico que ele mesmo construiu. A metafísica como teoria não aceita bem, na verdade, ver-se assim reduzida. Daí lançar-se numa contestação excessiva; não tem muita dificuldade, é verdade, para descobrir na argumentação do filósofo de Koenigsberg falhas e imprecisões. Aproveita-se disso para reinserir nela sua tradição discursiva. A alternativa, ademais, é simples: ou bem depende efetivamente do homem para que se realize o Absoluto, caso em que não é legítimo que seu poder seja de alguma forma limitado ao domínio teórico, singularmente; ou então é absurdo pensar que a realização do Absoluto possa ser função da atividade humana. O jacobino Fichte desenvolve, numa sistemática que nela vai se aprofundando, a primeira dessas hipóteses; chega a suas conseqüências extremas — pelo menos é esta a ótica que lhe empresta atualmente o antropocentrismo kantiano, e, de qualquer modo, a que Hegel conservou[24]: decide, como tende a lógica externa do sistema, conferir ao sujeito transcendental a capacidade infinita de se colocar e se negar a si mesmo, e impõe-lhe a função criadora que antes ocupava Deus nas construções dos metafísicos clássicos. Jacobi, Schleiermacher e depois Schelling, que, depois de Fichte ter desempenhado esse papel[25], se vê erigido por sua vez a teórico do Romantismo, tomam o outro caminho: como o Absoluto é necessário e não pode ser conhecido, ele é experimentado, sentido, intuído, no seio de uma relação fundamental que é da natureza, não do saber discursivo, mas da crença.

Será preciso, para salvaguardar a metafísica, chegar a tais excessos? Será que se deve, para não renunciar ao Absoluto, tratar tão superficialmente as condições que prevalecem na elaboração do Saber? No fundo, os sistemas pós-kantianos, quer se filiem à crítica ou ao Romantismo, mantêm, a contragosto, a cisão kantiana

do Absoluto e do Saber — e só chegam a superar o axioma que aceitam e fingem ignorar por um golpe de força, que logo põem em prática. O Eu — Eu de Fichte, o Absoluto intuído de Schelling atestam a contingência a que se reduziu o pensamento quando tem a coragem teórica de não mais fugir à exigente solicitação metafísica. Kant acredita salvar os direitos da filosofia repondo a metafísica em seu lugar; mas, restringindo-a a um uso não teórico, desconhece a autoridade que visa instaurar à decisão de filosofar. A hipérbole fichteana e romântica lembra-o oportunamente. Mas os discursos desenvolvidos por ela não realizam nada que possa impor-se contra a acuidade da crítica kantiana...

Decididamente, Hegel não é um Kant que, tendo lido Fichte, Jacobi e a primeira obra de Schelling, teria permitido à filosofia metafísica acrescentar um novo capítulo à sua tranqüila história. Hegel se decidiu a continuar filosofando, apesar da revolução econômica feita pelos ingleses, da Revolução Francesa, da "renovação" pós-kantiana na Alemanha; a se expor, a encarar aquilo que a conjuntura teórica o destina: a reavaliação profunda da metafísica; a retomar e compreender, de maneira radical, sua motivação intelectual. Kant, anunciando a "metafísica futura", definiu o que ela não pode ser. A Hegel coube, a partir daí, a tarefa de determinar o que ela pode ser... Os tiros de fuzil de Valmy, os de canhão de Iena: entre esses acontecimentos desmorona um mundo e outro se ergue. Cumpriu-se a mudança radical como pensou tecnicamente Kant (como pensou, segundo sua técnica particular, uma multidão de teóricos, de Adam Smith a Babeuf, de Lavoisier a Condorcet). Importa dar-lhe suas bases teóricas, isto é, metafísicas.

O hegelianismo — inútil carregá-lo de um sentido existencial que não possui! — é a realização da metafísica no seio da modernidade. Está aí seu peso e privilégio; não é preciso "atraí-lo" para o que somos, como o fazem inúmeros intérpretes contemporâneos, que com isso pensam servi-lo; somos nós que temos de nos reconhecer, prospectivamente, nele, e não ele, retrospectivamente, reconhecer-se em nós.

Nós o anunciamos: é com a ajuda da metafísica que Hegel vai sair das contradições nas quais se esgotam o kantismo e o antikantismo. Por intermédio de uma metafísica conseqüente, isto é, de uma *metafísica negada*. Mas, de fato, por que, além das contestações

feitas por Fichte, Jacobi e Schelling, não retornar a Kant? A argumentação é clara:

É natural supor que, antes de enfrentar em filosofia a própria coisa, isto é, o conhecimento efetivamente real do que é na verdade, devemos previamente nos entender sobre o conhecimento, que consideramos o instrumento com o auxílio do qual nos apoderamos do absoluto, ou como o recurso graças ao qual o percebemos. Uma tal preocupação parece justificada, em parte, porque poderia haver diversos tipos de conhecimento, e dentre eles um poderia ser mais adequado que outro para atingir essa meta final — justificada portanto pela possibilidade de uma escolha equivocada entre eles —, em parte também porque, por ser o conhecimento uma faculdade de uma espécie e de um alcance determinado, sem determinação mais precisa de sua natureza e limites, podemos nos deparar com as nuvens negras do erro, em vez de alcançar o céu da verdade. [...]

Contudo, se o medo de cair no erro introduz uma desconfiança na ciência, ciência que sem esses escrúpulos se põe por si própria em ação e conhece efetivamente, não vemos por que, inversamente, não devemos introduzir uma desconfiança a respeito dessa desconfiança, e por que não devemos temer que esse medo de errar já não seja o erro. Na verdade, esse medo pressupõe alguma coisa, pressupõe até mesmo muita coisa como verdade, apóia seus escrúpulos e suas deduções nessa base que seria preciso antes de mais nada ele próprio examinar, para saber se consiste na verdade. Pressupõe precisamente representações do conhecimento como um instrumento e um meio, pressupõe também uma diferença entre nós e esse conhecimento; pressupõe, sobretudo, que o Absoluto está de um lado, e que o conhecimento, estando de outro, por si e separado do Absoluto, é no entanto algo real. Em outros termos, pressupõe que o conhecimento, estando do lado de fora do Absoluto, está sem dúvida fora da verdade, sendo no entanto ainda verídico, admissão pela qual o que chamamos de medo do erro se faz antes conhecer como medo da verdade.[26]

A concepção kantiana dos poderes da teoria é excessivamente modesta. A do sentido e alcance da prática, exorbitante e abstrata: "Só o puro dever é absoluto", declara Kant.

Mas em sua realidade essa abstração atingiu a significação do Eu consciente de si. O espírito certo de si repousa como certeza moral

imediata (boa consciência) em si, e sua universalidade real, *ou seu dever, reside na sua pura* convicção *do dever. Essa convicção* pura *é, como tal, tão vazia quanto o dever puro, puro no sentido de que nada contém, e de que nenhum conteúdo determinado é dever. Para a boa consciência, a certeza de si mesma é a pura verdade imediata, e essa verdade é pois sua certeza imediata de si representada como conteúdo, ou seja, de uma maneira geral, é a arbitrariedade do ser singular e a contingência de seu ser natural inconsciente.*

Esse conteúdo vale ao mesmo tempo como essencialidade *moral ou como* dever. *De fato, o puro dever — resultado já adquirido a propósito do exame das leis — é completamente indiferente a todo conteúdo e tolera qualquer conteúdo. Aqui, o puro dever tem ao mesmo tempo a forma essencial do* ser-para-si, *e essa forma da convicção individual não passa da consciência da vacuidade do puro dever, a consciência de que esse puro dever é só momento, de que sua substancialidade é um predicado que tem seu sujeito no indivíduo, cujo livre arbítrio dá o conteúdo a esse puro dever e pode unir todo conteúdo a essa forma, e ligar a um conteúdo qualquer seu sentimento de ser consciencioso.*[27]

O absoluto do qual Kant é o arauto reduz-se pois ao seguinte: a convicção inteiramente interior do ser consciencioso. O destino da "metafísica futura" não poderia ter uma posição tão irrisoriamente contingente. É pois sobre essa banalidade de bom gosto e tradição honesta que devia concluir-se a empresa crítica! Sem dúvida é preciso para sair de um impasse tão grave — do qual não conseguem se desembaraçar nem o hipercriticismo fichteano nem o Romantismo — refletir mais seriamente sobre o status da "metafísica passada".

"Prolegômenos a toda metafísica passada", é um bom título que se poderia dar ao prefácio da segunda edição da *Ciência da lógica* — datada de 7 de novembro de 1831 —, cujos trechos já citamos. Dá-se aí, pela primeira vez na cultura ocidental — esqueçamos provisoriamente Spinoza —, a separação com rigor entre a Ciência que pretende realizar a decisão filosófica e a operação metafísica. E, ao mesmo tempo, desvela-se o postulado implícito de toda metafísica passada, presente e futura.

O conceito no qual está fundada a prática teórica da metafísica é o de *verdade*: é a exata correspondência, a adequação entre o

Pensamento e o Ser que garantem finalmente a validade do discurso e o lastreiam com seu peso. Quando o pensamento é reflexão ou reflete (no sentido ótico) o Ser, o discurso então — manifestação do sistema das idéias (ou das representações) — diz o que é, tal como é. A grande questão desde então — testemunha-o a busca ininterrupta da metafísica durante vinte e três séculos — é definir os indícios incontestáveis graças aos quais possamos reconhecer a idéia adequada. Ora, a empresa fracassa: o problema metodológico por excelência, o do critério da verdade, continua sem solução aceitável... Todavia não convém extrair conseqüências abusivas desse fracasso. É preferível analisá-lo e evitar inferir, como Kant e Comte, cada um à sua maneira, que não poderia haver neste caso uma verdadeira teoria, no sentido rigoroso.

O objetivo da metafísica — a adequação final entre o Pensamento e o Ser — revela um axioma implícito: a teoria metafísica aceita como evidente a idéia de que imediata ou inicialmente, Ser e Pensamento, objeto do discurso e discurso, são separados, que estão de saída na alteridade, que há de um lado aquilo que pensa (e que em última instância não pensa nada), e aquilo que se dá a pensar (e que, fora do pensamento, se limita a ser). Instituem-se dois registros (quando a cultura ocidental deixa de tomar ao pé da letra, como conviria, o que Platão e Aristóteles explicam): o do ser cognoscente, que tem o poder de conhecer, mas que — por seu pecado ou inabilidade congênita — só chega a usar esse poder desajeitadamente, e o do ser a conhecer, que, erigido em sua independência natural, se oferece, com direito, a ser apreendido, mas com mais freqüência se recusa a fazê-lo. Em suma, a metafísica, que sonha com a imanência, institui a transcendência.

Hegel propõe uma aposta ambígua: exige — e é necessário pelo menos a *Fenomenologia do espírito* para justificar essa exigência, exorbitante para a tradição filosófica — que se negue a implicação estabelecida entre a noção do *Saber*, compreendida como discurso universal que diz o que temos a dizer de essencial, e a da *verdade*, interpretada como adequação entre o Ser e o Pensamento, concebidos como originariamente distintos. Ele define, ao mesmo tempo, uma idéia do Absoluto da qual se excluiu qualquer transcendência. A função e o status da lógica se vêem com isso profundamente subvertidos. Para o pensamento metafísico, a lógica é o instrumento que, revelando, independente do conteúdo, as leis do entendimento, permite transpor o fosso que separa objeto conhecido e objeto cognoscente. Tomando-se assim essa atividade teórica, nos impedimos todo verdadeiro acesso à filosofia:

Se consideramos que a Lógica é a ciência do pensamento em geral, queremos dizer com isso que esse pensamento constitui apenas a forma *de um conhecimento, que a Lógica abstrai todo* conteúdo, *e que o segundo* elemento constitutivo *do conhecimento, a* matéria, *deve já ser dada; a Lógica, da qual essa matéria é totalmente independente, só pode fornecer as condições formais de um conhecimento verdadeiro, mas não é, em si, uma verdade real, não é o* caminho *para a verdade real, pois o essencial da verdade, isto é, o conteúdo, está fora dela.*

No entanto, em primeiro lugar, *já é bastante desastroso afirmar que a Lógica abstrai todo o* conteúdo, *que ensina apenas as regras do pensamento, sem poder empenhar-se ela própria no que é pensado e examinar seu modo de ser. Pois se o pensamento e suas regras são seu objeto, ela já possui por isso, imediatamente, um conteúdo que lhe é próprio; possui esse segundo elemento constitutivo que se dizia faltar-lhe, tem uma matéria, cujo modo de ser a preocupa.* [...]

O conceito tradicional da Lógica baseia-se na separação *da* forma *e do* conteúdo *do conhecimento, ou da* verdade *e da* certeza; *essa separação foi aceita de uma vez por todas pela consciência ordinária. Supõe-se* em primeiro lugar *que a matéria do conhecimento é dada fora do pensamento, em si e por si, como um mundo consumado; o pensamento chega à matéria de maneira puramente exterior, como uma forma; ele é por si mesmo vazio; enchendo-se de matéria, adquire um conteúdo e torna-se um conhecimento real.*

Supõe-se em segundo lugar *que esses dois elementos constitutivos — pois devem ter a relação de dois elementos, e o conhecimento deve edificar-se a partir deles de uma maneira puramente mecânica, ou quando muito química — se relacionam um com o outro da seguinte maneira: o objeto é alguma coisa consumada, acabada em si, que pode perfeitamente se privar do pensamento no que diz respeito a sua realidade efetiva, enquanto o pensamento permanece necessariamente uma coisa inacabada, que só pode realizar-se ao contatar uma matéria, à qual deve juntar-se como uma forma mole e indeterminada. A verdade é a concordância do pensamento e do objeto, e o pensamento,*

para realizar essa concordância — que não é dada em si e por si — deve ajustar-se ao objeto e regular-se por ele.

Em terceiro lugar,

quando a distinção da matéria e da forma, do pensamento e do objeto, não é deixada nessa indeterminação nebulosa, mas é apreendida de maneira um pouco mais precisa, estima-se em geral que cada uma dessas determinações forma, por si mesma, uma esfera à parte. Recebendo a matéria e dando-lhe forma, o pensamento não sai de si mesmo; toda sua atividade consistindo numa modificação puramente interior, na qual ele não se torna seu outro; o ato de determinar, consciente de si, lhe é próprio, e nada mais; em sua relação com o objeto, ele não chega por si mesmo ao objeto; este permanece, enquanto coisa em si, para além do pensamento.

Essas considerações sobre a relação do sujeito e do objeto exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência cotidiana e fenomenal; transportados ao domínio da razão, como se uma relação semelhante pudesse estar em seu lugar e ter, em si e por si, uma verdade qualquer, esses preconceitos são os erros dos quais a filosofia é a refutação contínua, em todas as partes do universo espiritual e natural, ou que, antes, devem ser rejeitados de saída pela filosofia, porque lhe bloqueiam o acesso.[28]

A Lógica, se é realmente a disciplina da verdade, é ao mesmo tempo e indissoluvelmente ciência do Ser e do Pensamento. E seu conteúdo articulado só pode ser o Pensamento articulando-se enquanto pensamento do Ser e o Ser articulando-se enquanto é pensado. A metafísica, a despeito de sua vontade de ruptura, continuou sendo tributária das representações do senso comum. Trata-se, se quisermos dar à decisão de filosofar seu significado pleno, de ir além e chegar à perturbadora evidência de que nenhum pensamento — e é necessário aqui tomar esse termo no sentido amplo, integrar nele as atitudes existenciais, as práticas sociais, as obras culturais — poderia ser desqualificado como sendo pensado fora do Ser, e de que é absurda a idéia de um setor ou de um modo do Ser que seria sem ser de alguma maneira pensado.

A partir daí, se continuamos refletindo com as categorias da metafísica, devemos concordar nesse ponto: tudo é "verdadeiro", da teologia à concepção materialista, do cidadão guerreiro da Pólis

grega ao asceta medieval, de Afrodite ao Crucificado. Essa idéia que temos o costume de atribuir ao relativismo cético é legítima: nenhum discurso tem jamais o direito de invalidar um outro discurso sob o pretexto de que tendo levado mais longe sua reflexão, reflete alguma coisa do Ser, enquanto o outro é a imagem do Nada. Este último, pelo menos, reflete a paixão daquele que o enuncia, e é preciso ser muito dogmático e bem pouco moderado para acreditar que a reflexão é capaz de deslindar o que há de "verdadeiro" no jogo da paixão e da reflexão.

Como uma luva que se vira pelo avesso, a metafísica, desde que a persigamos em suas conseqüências últimas, se inverte: a configuração é a mesma, mas o sentido e o material tornam-se radicalmente outros. O herdeiro transforma-se em executor. O autor da *Ciência da lógica* torna-se o assassino da imagem secular legada pelo fundador da Academia. Deixemos à *sophia*, sabedoria-saber, o questionamento, a utopia teórica e prática! Doravante, trata-se de *Ciência*, da mais elevada das ciências, que como tal deve ela própria poder justificar sua constituição interna, seu método, seu objeto e seus objetivos. E essa ciência só pode ter por missão organizar, segundo a ordem e a inteligibilidade, as múltiplas manifestações do Pensamento, as múltiplas expressões do Ser, todas verdadeiras — todas tão igualmente verdadeiras quanto falsas. *Tão*: este advérbio que acabamos de repetir assinala que estamos ainda equivocados, que jogamos ainda, obscuramente, como os metafísicos, o jogo da diferença e da semelhança. Afrodite é tão "verdadeira" quanto o Crucificado! Para sair desse impasse, temos de reinventar a dialética.*

Questionamento e realização da metafísica

O problema é teórico. Na aparência, apresenta-se em termos simples: Como pode a decisão de filosofar, segundo projetada por

* Na versão em português, em nome da fluência e melhor inteligibilidade do texto, o advérbio "aussi", na presente passagem, é traduzido ora por tão, ora por quanto. Essa escolha nos parece feliz, pois faz prevalecer a idéia de oscilação, indeterminação e equivocidade encerrada no jogo da diferença e da semelhança, partilhado pelos metafísicos. (N R T.)

Platão, tornar-se efetiva sem realizar-se como empreendimento metafísico, empreendimento cuja inanidade Kant estabeleceu de uma vez por todas? Como escapar às regressões céticas ou românticas impostas pela reflexão crítica?

Na verdade, a mutação que ele exige incide sobre o status do conceito, que é o material usado pela metafísica até então para construir seu edifício. Para esta última, o conceito é uma mediação: fabricado pelo entendimento, ou a ele dado, é aquilo pelo qual podemos abolir a alteridade do sujeito que conhece e do objeto. Enuncia-se num determinado tipo de linguagem: o discurso filosófico. Caso reflita corretamente aquilo de que é o conceito — ao mesmo tempo, o pensamento que o detém e o objeto a que visa —, então é verdadeiro. Caso contrário é falso (ou inadequado). Quanto aos conceitos confusos, aos pseudoconceitos, às noções comuns, são deixados aos gêneros inferiores, isto é, não-filosóficos, de conhecimento.

Se renunciarmos — como conduz a isso o fracasso da metafísica e como convida a justa conseqüência que Hegel tira disso — a essa definição da verdade (e do erro), em que se transforma então o conceito? A que status será reconduzido? Exatamente àquele a que jamais deixou de remeter: *a ele mesmo*. Não é outra coisa senão o ponto nodal em torno do qual se deve organizar enfim toda linguagem, toda imagem, toda representação; nada mais que a relação de sentido que mantém com as efetividades cuja validade é justificada: o sistema de todos os outros conceitos. Deixemos, nós que falamos (e escrevemos), de acreditar que existe um *alhures* da linguagem, um *objeto* — "Idéia", "essência", "natureza verdadeira e imutável", da qual o conceito teria de ser a cópia — ou um *sujeito*, do qual ele seria a expressão, mais ou menos bem-sucedida. A linguagem, em suas manifestações diversas e, singularmente, em suas formas mais elaboradas, das quais a mais elevada é a filosofia, *constitui o todo do Espírito* (diríamos hoje: da cultura). Quanto à idéia de que um "ser" (por exemplo, *a natureza*) possa julgar a "verdade" do Espírito, chega mesmo ao absurdo! Que seria pois esse "ser" ao qual iríamos querer nos referir? Seria tomado, "objetivamente", como substância-coisa, ou, "subjetivamente", como substância-eu — que não poderia ser dita e seria razão do dizer (e da escrita)?

Não é nem mesmo o "nada"* que, como tal, já quer dizer muito! É o "unicórnio"** de Aristóteles. É *abracadabra*, é o insensato. O elemento do espírito — no sentido em que se fala de "elemento marinho", e não de "elemento químico" — só pode ser a linguagem na medida em que se pretende rigoroso, se organiza em conceitos. É a aceitar esse fio condutor que nos convidam as primeiras páginas demonstrativas das duas obras fundamentais de Hegel: a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da Lógica*.

Sigamos esse fio condutor, tão esticado, na aparência, que já o vemos romper-se, e façamos, rapidamente, a experiência da prática teórica que ele indica. Comecemos pelo menos fácil e leiamos este, que está bem no início da *primeira parte* do *livro I* da *Ciência da Lógica*:

A DETERMINIDADE (QUALIDADE): "O Ser é o imediato indeterminado; é livre de toda determinidade em relação à essência, ou a toda outra determinidade que possa ter em si. Esse ser isento de reflexão é o Ser tal como ele é imediatamente em si mesmo.

A. O SER: O Ser, o Ser puro —

sem qualquer outra determinação. Em sua imediatez indeterminada, é apenas igual a si mesmo, não é diferente de outra coisa, e ignora toda diferença, tanto dentro quanto fora de si. Uma determinação qualquer ou um conteúdo que lhe introduzissem diferenças, ou o apresentassem como diferente de outra coisa, não o conservariam em sua pureza originária. Ele é o puro vazio, a pura indeterminidade. — Nada há a intuir nele, se é que se pode falar aqui de intuição; só pode ser uma intuição pura e vazia. Da mesma forma, não há nada a pensar nele, ou então se trata apenas de um pensamento vazio. O ser, o imediato indeterminado, é de fato um Nada, não mais nem menos que um nada.

---

* O termo alemão usado por Hegel na passagem supracitada da *Ciência da lógica* é *nichts*, "nada". No presente comentário, Châtelet ora faz uso do termo francês *rien* ora do termo *néant*. Quando nominalizados referem-se à mesma idéia, à idéia de uma indeterminação absoluta, de uma infinitude potencial. Nesse caso, a versão brasileira optou por "nada". (N.R.T.)

** "Bouc-cerf." Literalmente "Bode-cervo", exemplo convencional de animal fabuloso. Do grego *tragelagod*. Ver: Platão, *A República*, 488a; Aristóteles, *Primeiros Analíticos*, I, XXXVIII, 49a. (N.R.T.)

B. O NADA: O Nada, o puro Nada,

é uma simples igualdade consigo mesmo, a vacuidade, a indeterminação e a falta de conteúdo absoluto; indiferenciação em si mesmo. Na medida em que se pode falar aqui de pensamento (ou de intuição), há uma diferença entre pensar (ou intuir) alguma coisa ou nada. *Nada pensar, nada intuir, isso tem pois uma significação; os dois são distintos, e assim o nada é (existe) em nosso pensamento ou nossa intuição; ou antes, trata-se de um pensamento e de uma intuição vazios, como no caso do ser puro. — O Nada tem aqui a mesma determinação, ou a mesma ausência de determinação, que o* Ser puro, *sendo portanto a mesma coisa que ele.*

C. O DEVIR: 1. A unidade do Ser e do Nada.
O Ser puro e o Nada puro são pois a mesma coisa.

A verdade não é nem o Ser nem o Nada, mas o fato de que o Ser passou (e não passa) *ao Nada, e o Nada ao Ser. Contudo, do mesmo modo, a verdade não é a indiferenciação deles, mas sua* não identidade *e sua* diferença absoluta; *e apesar disto, mais uma vez, eles são unidos e inseparáveis, e cada um deles* desaparece *imediatamente no seu* oposto. *A verdade deles é pois esse* movimento *de desaparecimento imediato de um no outro: o* Devir. *Movimento no qual eles estão ambos bem separados, mas por uma diferença que é imediatamente anulada.*[29]

Trata-se aqui dos textos iniciais da Lógica científica. Esta, sabemos, tomou o lugar da antiga metafísica. Além disto, Hegel estabeleceu que o ponto de partida dessa ciência só pode ser "*o Ser puro que constitui a verdadeira expressão dessa imediatidade simples. Do mesmo modo como o saber* puro *não é nada mais que o* Ser, *em geral, nada mais, sem outra precisão nem definição*[30]". Mas não é isso o que nos interessa aqui: aquilo para que devemos dirigir nossa atenção é a maneira como se organiza esse primeiro discurso, manifestação exata do saber absoluto, isto é, a linguagem que transcreve adequadamente o movimento através do qual Ser e Espírito experimentam uma unidade que, apesar das aparências, nunca deixou de ser a deles. Aceitemos, para torná-la mais inteligível, fazer pedagogia e apresentar, neste texto, uma paráfrase quase psicológica.

Alguém, não importa quem, quer *dizer*, dizer alguma coisa — um sentimento, uma idéia, um objeto — que ele constata, imagina, ordena, deseja: refere-se sempre, de alguma maneira, ao ser, ou mais precisamente ao "é", como imediato indeterminado que, qualquer que seja sua função gramatical, constitui — ao menos para nossas civilizações baseadas na palavra dialogada (ou pseudodialogada) e na escrita — o fundo de toda enunciação. Esse "é" é "irrefletido... indiferente em sua relação com a Essência": não determina nada. Isso se dá porque *diz apenas* ele mesmo e não *diz* nada *de* si mesmo. Ele não é o zero da linguagem, mas a unidade — o 1 — a partir do qual a elipse e redundância, todo o grande jogo simbólico, vão desenvolver-se...

O "é" — unidade do nosso código racionalista — é pois o elemento de toda enunciação ou, como se prefere dizer desde Descartes e Kant, de todo juízo. O Aristóteles lógico o estabelecera, desde há muito tempo. Observemos que, na língua francesa, "é" remete a um sujeito gramatical. "É", como imediato indeterminado, diz-se "ele é". Mas esse sujeito é apenas gramatical; mais precisamente, é anônimo. O "ele" se esgota por inteiro no fato de que é posto em relação imediata, sem exterioridade nem interioridade, com o ser; do mesmo modo, "ele é" assinala apenas que nesse "ele", é reclamada uma determinação, e nada mais.

A metafísica passada não quis perder muito tempo com tais questões. Como se incubira da tarefa de fornecer representações explicativas, entrava sem demora nos jogos das atribuições. Em vez de perguntar-se o que poderia significar — no sentido preciso — "ele é", preferiu procurar predicados; "ele é (há) Deus", "ele é (há) a Natureza", "ele é (há) Eu", "ele é (há) o "indiferenciado". Não pensou, pois isso arriscava comprometer sua missão de portadora da verdade, que é necessário persistir, com paciência e exigência, nesse "ele é", fundamento de toda realidade discursiva.

Ora, desde o momento em que aquele que fala aceita não apenas reconhecer que a cópula "é" é necessária para a constituição de todo discurso, mas também para experimentar o significado do que diz, sobrevêm então conseqüências inesperadas. Estas, a mesma tradição metafísica, por assim dizer as repeliu, tanta era a pressa de responder. Embora fosse sensível à obrigatoriedade do desvio, não quis ir até seu fim: não compreendeu que desviar é igualmente perverter — conduzir à unidade postulada.

Experimentemos pois o "ele é" como tal, ou para falar de modo mais clássico, como o "ser puro". Que querem dizer os filósofos quando, sistematizando a experiência comum de toda enunciação e dela extraindo o fundamento, libertam, como absoluto inicial ou final, o Ser, no esplendor de sua indeterminação e de sua infinitude potencial? Com certeza o discurso deles diz alguma coisa, mas o que diz é, muito exatamente, o *Nada*. Aqui a demonstração hegeliana é bastante clara para que seja preciso comentá-la.

Ficaríamos mais satisfeitos se começássemos por esse conceito do *Nada*, que outros filósofos também evocam baseando-se em outras experiências ou, ao menos, constatando o fracasso com o qual se defrontam? Aqueles que se referem ao Nada sabem, seguramente, que não dizem coisa nenhuma, que designam uma outra totalidade abstrata, da qual está ausente toda determinação; mas não se dão conta do fato de que, ao dizerem Nada, visando-o, dizem alguma coisa, que seu enunciado, que não diz coisa nenhuma, *é*.

Impõe-se uma primeira conseqüência como lei a todo aquele que vincula uma significação à atividade discursiva, falada ou escrita. A metafísica e a lógica que esta envolve efetuaram uma extrapolação ilegítima: do fato de que os termos ou expressões — "existe... não existe", "existe algo... não existe coisa nenhuma", "ser... nada" — são opostos gramaticais, que não se podem fazer representar ao mesmo tempo, sob a mesma relação, na mesma frase, extraíram conseqüências ontológicas: concluíram que o Ser e o Nada, por exemplo, eram realmente contrários, não podiam ser "verdadeiros" ao mesmo tempo. Com isto, impediram o discurso de se desenvolver segundo suas articulações específicas. Não viram que a relação imediata (ou aparente) de contrariedade remetia a uma identidade oculta, que a *contrariedade* envolve uma *diferença*, que ela própria supõe um fundo comum. Dizemos que *Ser* e *Nada*, conservemos este exemplo, excluem-se ontologicamente; no entanto, aquele que diz o Ser anuncia diferencialmente o Nada, como aquele que diz o Nada anuncia diferencialmente o Ser. Dizer *um ou outro* dá no *mesmo*. Em suma, avalia Hegel, se pomos entre parênteses a teoria da *physis* aristotélica, que está caduca, e nos colocamos na perspectiva daquele que consideramos o fundador da ontologia e da lógica identitárias, a oposição dos contrários é impensável (indizível), se não se projeta contra o fundo da identidade deles.

No entanto, *Ser* e *Nada*, que são da ordem do *mesmo*, não são *o mesmo*. O discurso imediato que os opõe tem base para fazê-lo, pelo menos na imediatidade. É a reflexão que evidencia o fato de que o Ser, desde que o pensemos seriamente, *torna-se* Nada, e o Nada *torna-se* Ser. Imediatamente, os dois conceitos estão numa relação de alteridade; mediatamente, introduz-se uma relação de identidade. Ora, não há motivos para privilegiar mais o momento do imediato que o do resultado da mediação. O privilégio retorna pois ao movimento que permite passar de um a outro, movimento que, desde então, constitui a verdade de um e de outro. Esse movimento consiste na operação da própria mediação. E, no caso que nos ocupa, o da relação entre o Ser e o Nada, o discurso que efetua essa mediação dá a si mesmo um novo conceito, que podemos designar como verdade do Ser e do Nada: o *devir*.

O *devir* é a superação do Ser e do Não-Ser, "*que, ao mesmo tempo que ressalta a diferença entre eles, a reduz e a suprime*[31]". Mas pouco importa, aqui, a significação ontológica desse resultado. O que nos interessa é o modelo lógico aqui determinado, a metodologia implicada. Metodologia! O texto que acabamos de citar e o comentário que acabamos de fazer mostram que esse "método" não poderia, de nenhuma maneira, ser concebido como um procedimento que o pensamento, em sua interioridade, tivesse elaborado antes de entrar em contato com seu objeto. É simplesmente o conhecimento dos momentos necessários, segundo os quais o pensamento se organiza quando tenta *saber* o que pensa efetivamente e o que *é* aquilo que pensa.

Ora, a experiência que acabamos de fazer é clara: todo conceito (todo pensamento *de* qualquer coisa) não chega ao fim de si mesmo, não adquire sua transparência, senão quando se reflete; mas só se reflete corretamente em seu contrário, que, imitando-o, o determina; nessa medida, *é* seu contrário, pois nele bebe sua significação. Contudo, não se esgota nisso. Refletido em seu contrário, continua sendo ele mesmo. É então, na sua verdade, o movimento que o conduz de si ao outro. E o que ele pensa é precisamente esse movimento de fazer-se verdadeiro, movimento no e pelo qual consegue definir-se mais uma vez de outro modo, enriquecer-se com novas determinações, compreender-se como síntese de si e de seu outro...

Essa necessidade, que é a mesma do pensamento, repetimo-lo, podemos apreendê-la sob uma luz diferente, que torna talvez as

coisas mais fáceis, na medida em que se aplica a um velho hábito do senso comum: a consciência. O objeto da *Fenomenologia do espírito* — voltaremos a ela — é apresentar a experiência da consciência se fazendo Espírito e analisar as representações sucessivas que ela toma ao longo de sua ascensão dramática. Em sua primeira fase, a consciência é "saber do imediato ou do ente": é *certeza sensível*, isto é, "o isto e minha visão disto".

É nessa certeza que se detém o realismo ingênuo; é nela que fundamenta sua crença, e é a ela que invoca quando nela chama a inelutável brutalidade dos fatos. Que acontece, no entanto, quando a consciência experimenta em sua apreensão imediata e sensível o que se dá a ela? Num primeiro momento, ela se experimenta como a plenitude na qual se expande a totalidade do real; confunde-se com o que sente. Mas, logo, por menos que queira exprimir essa infinita riqueza aparente, é reduzida a uma constatação: há *isto* que é, há o *eu* que sabe *isto* que é:

A coisa... é; está aí o essencial para o saber sensível, e esse ser puro ou essa simples imediatidade constitui a verdade da coisa. A certeza, igualmente, enquanto relação é uma pura relação imediata. A consciência é eu, nada mais, um puro isto. O singular sabe um isto puro ou sabe o que é singular.[32]

Ora, "esse singular que sabe" extrai todo seu ser do que sabe: ele é apenas enquanto experimenta seu objeto. Conseqüentemente, "*o objeto é; ele é a verdade e a essência, ele é, indiferente ao fato de ser ou não, continua sendo, mesmo se não é sabido, mas o saber não é se o objeto não é*[33]". Qual o status de ser do que é assim colocado como o ente fundamental? Que é o *isto* sensível? É o que se dá *aqui* e *agora*. Mas que é então o que se dá *agora*?

À pergunta: que é o agora? *responderemos, por exemplo:* o agora é a noite. *Para experimentar a verdade dessa certeza sensível, basta uma simples experiência. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade não perde nada sendo escrita e igualmente pouco sendo conservada. Remetamos agora essa verdade escrita ao meio-dia, nós deveremos dizer então que ela se alterou.*

O agora que é a noite é conservado, *isto é, tratado como aquilo porque se fez passar, como um ente; mas se demonstra antes como um não-ente. Sem dúvida o* agora *se conserva, mas como um agora tal, que não é a noite; assim como, em relação ao dia que ele é atualmente, o agora se mantém, mas como um agora que não é o dia, ou como um* negativo *em geral. Esse agora que se conserva não é pois imediato, mas mediatizado; pois é determinado como o que permanece e se mantém* pelo *fato de que não é outra coisa, a saber, o dia e a noite. Contudo, é ainda tão simples quanto antes,* agora, *e nessa simplicidade indiferente ao que ainda se passa perto dele; tampouco a noite e o dia são seu ser, tanto ele é ainda dia e noite; não foi em nada afetado por seu ser-outro. Um tal momento simples, que pela mediação da negação não é nem isto nem aquilo, mas apenas um não isto, e que também é indiferente a ser isto ou aquilo, nós o chamamos um* universal. *O universal é pois, de fato, o verdadeiro da certeza sensível.*[34]

Assim, "*a certeza sensível é em si mesma o universal como a verdade de seu objeto*[35]". O *aqui-agora* torna-se inessencial; sua verdade está na visada que o constitui como tal, no eu que o visa. Com efeito:

O desaparecimento do aqui e o agora singulares visados por mim é evitado porque sou eu que os retenho. O agora é dia *porque eu o vejo; o* aqui é dia *porque eu o vejo; o* aqui é uma árvore *pela mesma razão. Mas nessa relação, como na anterior, a certeza sensível faz em si mesma a experiência da mesma dialética.* Eu, um isto, *vejo a árvore e a* afirmo como o aqui; *mas* um outro eu *vê a casa e afirma que o aqui não é uma árvore mas uma casa. As duas verdades têm a mesma autenticidade, precisamente a imediatidade do ver, a segurança e certeza dos dois eu sobre seu saber; mas uma desaparece na outra.*

O que não desaparece nessa experiência é o eu enquanto universal, *cujo ver não é nem a visão da árvore nem a dessa casa, mas o* ver simples, *mediatizado pela negação dessa casa etc., e permanecendo, contudo, simples e indiferente em relação a tudo que ainda está em jogo, a casa, a árvore, etc. O eu é apenas universal, como o* agora, o aqui *ou o* isto, *em geral. Eu viso um eu individual, porém tão pouco posso dizer o que vejo no agora e no aqui quanto o posso dizer no* eu. *Dizendo* isto, aqui, agora, *ou um* ser singular, *digo todos os* isto, aqui, agora, seres singulares. *Igualmente quando digo* eu, *esse* eu individual-aqui, *digo em geral* todos os eu; *cada um deles é exatamente o que digo: eu, esse eu singular-aqui*[36]. [...]

A certeza sensível constata pois que sua essência não está nem no objeto nem no eu, e que a imediatidade não é nem uma imediatidade do um nem uma imediatidade do outro. Pois nos dois o que viso é antes um não essencial, e o objeto e o eu são os universais nos quais

esse agora, esse aqui e esse eu que eu viso não subsistem, não são. *Chegamos com isso a colocar a* totalidade *da própria certeza sensível como sua* essência, *e não mais apenas um momento desta, como ocorria nos dois casos anteriores, em que devia ser sua realidade primeiro o objeto oposto ao eu, em seguida o eu. É pois apenas* toda *a certeza sensível que, persistindo em si mesma como* imediatidade, *exclui de si toda oposição que se encontra nos momentos precedentes.*[37]

Está claro, portanto, "*que a dialética da certeza sensível nada mais é que a simples história do movimento dessa certeza ou de sua experiência, e está claro que a própria certeza sensível nada mais é que essa história*[38]".

Voltemos aos realistas, que acreditam que, para provar a realidade do pudim, basta assinalar que o pudim pode ser comido:

Eles falam do ser-aí dos objetos* exteriores, *que podem ser determinados mais exatamente como coisas* efetivamente reais, *absolutamente* singulares, inteiramente pessoais *e* individuais, *das quais nenhuma tem igual absoluto; esse Ser-aí teria absoluta certeza e verdade. Eles se referem a esse pedaço de papel no qual escrevo* isto, *ou melhor, já escrevi; mas ao que eles se referem, eles não dizem. Se de uma maneira efetivamente real quisessem dizer esse pedaço de papel, que visam, se quisessem propriamente dizê-lo, isso seria uma coisa impossível, porque o isto sensível que é visado é* inacessível *à linguagem que pertence à consciência, ao universal em si. Durante a tentativa efetivamente real de dizê-lo ele se decomporia. Os que houvessem começado sua descrição não poderiam terminá-la, mas deveriam deixá-la a outros que admitiriam no fim falar de uma coisa que* não é. *Eles visam esse pedaço de papel que é aqui uma coisa totalmente diferente daquela outra ali, mas falam "de coisas efetivamente reais, de objetos* exteriores *ou* sensíveis, *de essências* absolutamente *singulares" etc., isto é, dizem deles somente o* universal. *Portanto, o que*

* O termo referido no texto alemão é "Dasein". A versão francesa "être-là", diferentemente do termo alemão, não encontra no uso ordinário da linguagem qualquer similar. Trata-se, no caso francês, de uma invenção do vocabulário filosófico. No uso ordinário da língua alemã, "Dasein" designa a existência. Quando Hegel lança mão de tal termo, visa designar o particular, o singular, o determinado. Recentemente, as traduções brasileiras decidiram-se por traduzir "Dasein" por "Ser-determinado". (N.R.T.)

se chama de inexprimível é apenas o não-verdadeiro, o não-racional, o apenas visado. Se não se diz de alguma coisa nada de diferente, a não ser que é uma coisa efetivamente real, um objeto exterior, *então se diz apenas o que há de mais universal, e com isso pronuncia-se muito mais sua igualdade com tudo que sua diferença. Se eu digo: uma* coisa singular, *exprimo-a antes como inteiramente* universal, *pois toda coisa é uma coisa singular; e igualmente* esta coisa-aqui *é tudo o que se quer. Determinemos mais exatamente a coisa como esse pedaço de papel, então* todo *e* cada papel *é um* esse pedaço de papel aqui, *e eu sempre disse somente o universal. Mas se quero ir em socorro da palavra, que tem a natureza divina de inverter imediatamente minha opinião para transformá-la em alguma outra coisa, e assim não deixá-la expressar-se verdadeiramente em palavras, posso então* indicar *esse pedaço de papel aqui, e experimento pois o que é, na verdade, a verdade da certeza sensível: indico-o como um* aqui *que é um aqui de outros aqui, ou em si mesmo um* conjunto simples *de muitos* aqui, *ou seja, um* universal; *tomo-o assim como ele é na verdade, e em vez de saber um imediato (eu o tomo na verdade),* percebo-o.[39]

Qualquer importância que tenha o conteúdo dessa demonstração, não será nele que nos deteremos: é a dinâmica do discurso que devemos, no momento, analisar. No texto da *Ciência da lógica* que acabamos de ler, estávamos no domínio do Saber absoluto, de um saber que sabe quão longo e dramático caminho o homem teve de percorrer para abolir e compreender os atalhos da subjetividade e do fato, mas que está de agora em diante além dessa problemática. Tratava-se "apenas" do movimento interno de conceito, constituindo, pelo jogo de sua própria determinação intelectual, sua definição e superação. Em suma, tratava-se da linguagem conhecendo-se como espaço universal onde se efetua, na identidade e contradição, a unidade já presente do Pensamento e do Ser.

Não chegamos ainda à *Fenomenologia do espírito*. Nela Hegel parte da ficção, imposta pedagogicamente, por assim dizer, pelo seu tempo, de uma consciência, mas de uma consciência, obrigada pela exigência do *dizer*, a revelar o que ela experimenta na sua certeza quando se julga presa da verdade. Num primeiro momento, essa consciência que sente se entrega à sua plenitude imediata e se deleita com a indefinida riqueza de suas determinações. No entanto, a partir do instante em que busca definir-se, isto é, enunciar

o que experimenta, em si, introduz-se a desigualdade. Ela se descobre como "eu" puro e vazio que não encontra como único fundamento para seu ser além desse objeto — o "puro sentir imediato" que experimenta. Está segura de si; sua verdade, no entanto, está fora dela mesma, no *isto*, no *aqui-agora* que lhe dá realidade. Mas que realidade? Pode-se considerar o *isto* como real? Se nos interrogamos sobre seu status, percebemos que ele próprio se desfaz. Dele resta apenas a universalidade abstrata — para todo *isto*, todo instante pode ser um *agora*, todo lugar um *aqui*. Somos pois remetidos ao sujeito da sensação: ao *eu*. Mas, por sua vez, este se revela ser apenas um universal abstrato, uma determinação sem verdade. A verdade da consciência sensível está, pois, em outra parte; a verdade da sensação que sinto se encontra na coisa que percebo.

Aqui encontramos o movimento que constitui a estrutura dinâmica do capítulo inicial da *Ciência da lógica*. Também aqui o imediato se mediatiza e julga reencontrar sua verdade no termo mediato que descobre. Este, porém, não resiste quando tentamos determiná-lo com mais precisão. Sua verdade está *em* seu contrário. E esse mesmo contrário não tem outra verdade a não ser a que extrai do termo que o engendra, e que por sua vez não possui absolutamente nenhuma. O discurso deve legitimamente ir além, se não quiser esgotar-se nesse vaivém abstrato.

Não nos estendamos mais nessa análise. Insistindo nela, correríamos o risco de apresentar a dialética como "um procedimento do pensamento", como um *método* — o que provavelmente é na obra de Platão (na *República*) e de Marx (em *O Capital*), e que no entanto nunca foi na de Hegel; isso poderia acarretar a leitura ao mesmo tempo deplorável e falsa que faz de Hegel o taumaturgo da trilogia tese-antítese-síntese. "*A verdade é o movimento dela mesma em si mesma, enquanto o método é o conhecimento* exterior à matéria[40]." Não existe, repitamos, *método dialético*; existe a realidade do discurso que, confrontado com o que designa, é obrigado a desenvolver-se segundo uma lógica que tem de conferir às oposições — imediato-mediação, identidade-contrariedade, substância-sujeito — sua significação efetiva.

Assim, Hegel realiza a metafísica. Leva a bom termo, com o rigor e a amplitude de sua exigência, essa tentativa furiosa de introduzir a transparência integral na comunicação, obrigando aquele que fala a aceitar como norma última o status próprio da palavra, a adotar, até as últimas conseqüências, a definição do homem como animal que tem sua essência no discurso. A dialética, já nos dizia Platão, é a arte de saber o que significa falar. Aristóteles, por sua vez, definia a ciência como subsunção *lógica* do *um* e do *múltiplo*, do *idêntico* e do *diferente*, do *mesmo* e do *outro*. Essa dupla indicação, Hegel a recolhe e administra, como herdeiro mais respeitoso que insolente. Acrescenta simplesmente — é isso que constitui sua invenção e o situa como teórico que fecha e ultrapassa a metafísica — que, se a linguagem é o ser do homem, deve-se concebê-la não como um meio indiferente, mas como o lugar onde a identidade, sempre diferenciada, do Ser e do Pensamento, se realiza, e a partir daí seguir com fervor e paciência suas determinações articuladas.

Mais realista que o rei, mais metafísico que Platão, mais lógico que Aristóteles, mais apaixonado pela universalidade que Descartes e Leibniz, mais preocupado em descobrir a ilusão do que jamais foi Kant, Hegel decide submeter-se a esse "empirismo lógico", a essa experiência do discurso integralmente controlado... Não apenas nada deve escapar a esse controle, como também nenhum dos empreendimentos humanos pode ficar fora do império desse discurso. O Saber absoluto — aquele que a metafísica tradicional atribuía a Deus — ele o tem de realizar. Esse saber, Spinoza já o apresentara: faltava-lhe — e essa ausência falsificava o sistema — "*a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo*[41]". Faltava o homem, o homem empírico, como o concebe o ultrametafísico Hegel.

O sistema: Da Consciência ao Espírito

Experiência e racionalidade

O discurso verdadeiro — a Ciência que, culminando e realizando a metafísica, introduz a transparência integral e permite conhecer o que é tal como deve ser conhecido — é o sistema das transformações necessárias que afetam *o próprio discurso* quando se constitui como discurso, e como discurso visando recolher a totalidade da experiência humana. É pois a um duplo empirismo que nos convida a obra de Hegel. Convida-nos, de um lado, a experimentar, até suas conseqüências extremas, o fato da linguagem, que é o elemento e assim como a "prova" do pensamento e de sua seriedade; convida-nos também a conceber o sistema da linguagem como retomada transcendental, como coleta obrigatória e organizadora, da desordem aparente da experiência dramática que fez a humanidade. Pois o debate entre os que crêem que "no princípio era o Verbo" e os que professam "que no princípio era a Ação" é falso. No princípio, não há *nada*, nada além do sofrimento e da energia do desejo e o ruído dissonante das palavras que tentam fixá-lo. Que o homem saiba que está agora *no fim*, um fim que, precisamente porque se sabe como tal, não acabará jamais! Que ele se retome, de uma vez por todas, e se pense como animal que *é* e *não é* um animal, como animal que tem a linguagem, e a amplitude de seu destino lhe surgirá! Ele saberá o que é, compreenderá como e por que veio a ser *isso* que ele vive e pratica cotidianamente; e, em vez de se lamentar desse ou daquele compromisso empírico, terá o poder de decidir o que deve fazer empiricamente para que cesse sua discordância.

É necessário, contudo, que se realize essa dupla experiência. O homem, que é sensato, não pode, de uma só vez, tornar-se racional. É por isso que as receitas éticas ou pedagógicas, que em geral apresentam os resultados de suas análises como *preceitos a aplicar*, são ineficazes. Seus resultados não podem valer senão como resultados. Só quando estão no fim do desenvolvimento que os originou é que adquirem seu significado. Portanto, se é verdade que esse projeto de Ciência é legítimo, ele deve apresentar, *à experiência de cada um*, uma rememoração suficiente e necessária tal, na própria ordem do discurso, que cada um possa nele se reencontrar, reencontrar, se situar e decidir se tem razão ou não de estar satisfeito ou descontente.

Em suma, o sistema da Ciência propõe uma obra unificada, um discurso escrito (ou ensinado, o que supõe a escrita daquele a quem ensinamos — são esses, de qualquer modo, os hábitos na época de Hegel) no qual está exposto o império do homem que escreve e fala, que se tornou agora capaz de dominar não apenas as teorias (ideologias) que professa, mas também as práticas, os comportamentos empíricos que escolhe. A Ciência, que é ciência da diferença e da contradição, visa abolir, organizando-as segundo seu lugar legítimo, diferenças e contradições empíricas.

O empreendimento é grandioso e, talvez, desvairado. Descartes, Leibniz, Kant e, mais recentemente, Fichte e Schelling, solicitados, uns e outros, por soluções diferentes, não deixaram de pensar que aí sem dúvida estava a experiência crucial. Spinoza percorrera altivamente suas etapas e apresentara não o caminho que seguira, mas o resultado, rigorosamente desenvolvido, que atingira.

Ora, repitamo-lo, se não indica seu modo de constituição e não define exatamente seu campo de aplicação teórica, o sistema permanece letra morta. E a letra morta não poderia ser a letra verdadeira. "*O verdadeiro é o todo*[42]", mas o todo apresentando suas articulações, isto é, os momentos diferentes pelos quais se institui como totalidade. É nesse sentido que o Absoluto (ou o verdadeiro) "é sujeito". Não há, de um lado, o sujeito (do conhecimento) e, do outro, a substância. O Verdadeiro (ou o Absoluto) é o sujeito de seu próprio desenvolvimento. No fim de seu percurso, ele se encontra "tal como em si mesmo" o devir o mudou. Portanto, o sistema só pode ser, na verdade, um sistema de sistemas.

Ele comportará três momentos: o de sua constituição, que é apresentado na *Fenomenologia do espírito*, obra na qual a "consciência" — o que o ser é para si —, chocando-se com o em si necessário à sua afirmação, assume figuras diversas até o momento em que descobre a não-diferença do em si e do para si, isto é, o *Espírito*; o de sua realização, cujo núcleo está contido na *Ciência da lógica* e a exposição completa na *Enciclopédia das ciências filosóficas*; o de sua manifestação, cujas expressões mais importantes são *A Estética*, a *Filosofia da religião* e os *Princípios da filosofia do direito*, eles próprios inseparáveis das *Lições sobre a filosofia da história*.

Efetua-se aqui um movimento triplo, cuja história do empreendimento filosófico dá outros exemplos veementes. Há o período de formação, no decorrer do qual o modo discursivo da filosofia se distingue radicalmente das outras maneiras de usar a linguagem (os diálogos ditos socráticos para Platão, a *Primeira meditação metafísica* de Descartes, O *Tratado da reforma do Entendimento*, de Spinoza, as obras de "juventude" de Kant até a *Dissertação* de 1770), seja rejeitando-os, seja manifestando, por uma operação de integração crítica, sua insuficiência e parcialidade. Há o momento do saber, que é atualização do sistema e fundação da contestação, recém-introduzida, que a partir daí passa a ser *prova* teórica da validade de uma tentativa que até então tinha apenas uma justificação pedagógica e crítica (*A República*, por exemplo, as segunda, terceira e quarta *Meditações metafísicas*, os primeiros livros da *Ética*, as três *Críticas*). Há, depois da prova, a experiência (que não poderia, em nenhum caso, ser legitimadora, mas que determina o campo da atividade teórica): Platão constrói o modelo cosmológico de seu *Timeu*, a "filosofia da história" do *Político* e do *Critias*, e descreve nas *Leis*, a Cidade de "segunda categoria"; Descartes faz física e estuda o mecanismo das *Paixões da alma*; Spinoza conclui a *Ética*; e Kant consagra-se à *Metafísica dos costumes* e à *Filosofia da História*.

O esquema é simplificador; exclui, entre outros pensadores importantes, Aristóteles e Leibniz, por exemplo (cujas obras nos foram transmitidas ou foram compostas, parece, de outra maneira); faz pouco-caso da diferença existente entre os filósofos que começam pela exclusão da prática comum, refletida ou irrefletida (Platão e Descartes), e os que decidem, para melhor destruir esta última, integrá-la (Kant e Hegel). Esse esquema nem por isso continua sendo menos significativo de um estilo, isto é, de uma maneira de usar da linguagem, característico do modo filosófico.

Hegel, inventor da "nova dialética", é o herdeiro da antiga. Leva esta a suas conseqüências verdadeiras. Liberta, sistematicamente, o sentido da operação filosófica, que é de obrigar o homem — para seu maior bem, acredita, ou para seu maior dano, pouco importa — à estiagem última da palavra. Tentaremos acompanhá-lo nesse empreendimento. Não para resumi-lo, digamos mais uma vez: a frase hegeliana é tão densa e tão bem amarrada que ridiculariza de antemão toda paráfrase, seja redundante ou elíptica. Por isso é que nos contentaremos aqui em apontar os traços importantes do sistema, tentando, ao mesmo tempo, seguir as etapas de sua constituição. O traço é uma linha que sublinha; é também uma flecha que atiramos. Ainda somos o alvo do hegelianismo?

Da "Consciência" ao Espírito

A *Fenomenologia do espírito* é, em sua forma e conteúdo, uma obra ambígua. Baseando-se nessa ambigüidade, no próprio desenrolar do texto, na invenção fulgurante que traz essa ou aquela página, um bom número de intérpretes considera-a o núcleo da obra, o texto em que o essencial — ou o importante para nós — do pensamento de Hegel teria sido apresentado, os livros posteriores sendo apenas desenvolvimentos universitários, dogmaticamente construídos. Na verdade, Hegel se explica claramente sobre a função que convém atribuir à *Fenomenologia do espírito*: no *Prefácio* da obra e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, entre outros. Uma fenomenologia do espírito é uma descrição dos caminhos múltiplos e contudo ordenados que a consciência segue quando tenta, dramaticamente, reconhecer-se como Espírito, isto é, quando aceita viver, como consciência, os momentos de sua constituição. Como tal, essa fenomenologia é ao mesmo tempo a introdução e a primeira parte do sistema.

Ela é introdução. Toma a consciência em sua imediatidade, em sua ingenuidade, o que significa: em seu estado nativo ou natural. Nesse sentido, é *pedagógica*, pois segue o caminho que permite ir do não saber ao saber. Se está claro — como estabelecem os primeiros parágrafos do *Prefácio* — que não poderia haver "introdução à filosofia", no sentido tradicional — uma introdução sendo um texto que, em poucas e bem claras palavras, adverte o leitor não informado do que se vai tratar e lhe assinala, em acréscimo, o quanto isso será interessante — a fenomenologia da consciência fazendo-se Espírito é a única "introdução" possível.

Todavia, se é uma verdadeira introdução, já está no sistema do Saber. O movimento que descreve só tem sentido em relação a seu resultado: o saber no qual vai dar, e que lhe traz sua justificação, lhe é necessariamente imanente. Está desde sempre presente como dinamismo que ora se esconde, ora se revela. A fenomenologia é a primeira parte da Ciência na medida em que esta já manifesta nela, silenciosamente, todos os seus contornos.

Em suma, a *Fenomenologia do espírito*, em sua equivocidade, repousa sobre uma constatação banal, experimentada por todo pedagogo. A primeira lição de leitura pega a criança ignorante e deve tratá-la como ignorante. Mas deve supor, ao mesmo tempo, não apenas um professor, que já saiba ler, mas também uma criança que já esteja em condições de tornar-se professor.

Na *Fenomenologia do espírito* o Espírito já está presente. Mas convém fingir sua ausência, isto é, supor que a consciência não sabe que *deve* vir a ser espírito. É esse fingimento que constitui o movimento fenomenológico. Ele desfruta do triplo status que a consciência possui experimentando-se, aos poucos, e confusamente, como espírito. De um lado, ela é para si, na satisfação da experiência que, provisoriamente, a satisfaz; conhece sua certeza como verdade; encontra no objeto em que se reconhece sua legitimação e sua realização. Mas esse objeto — "essa figura do Ser" — que a institui, que ela coloca como existente em si, em troca a imobiliza e a obriga a justificar-se, a definir-se, a substituir os êxtases frágeis da experiência pela dura necessidade da prova. Confrontada com o que ela é em si, a consciência se transforma e determina um novo modo de aparecer a si, um outro para si que, por sua vez, apresenta um novo em si legitimante. Entretanto, para nós, isto é, para Hegel e seus leitores, essa mutação é significativa: a cada etapa, é verdade contínua. O jogo do para si e em si não é contingente, desde o momento em que se constata, a cada etapa, que a ordem do novo para si constituído depende da ordem do para si superado. Em si e para si. Em si e para si, o que quer dizer para nós — nós que, graças a Hegel, estamos no extremo: desenha-se uma ordem em segundo grau, que é a ordenação ou instituição do Espírito.

Assim, a *Fenomenologia do espírito* poderia ser editada em tricolor, de maneira que cada registro — o do para si, o do em si,

e o do para nós (do em si para si) — se manifeste para o leitor*. A abordagem, contudo, é formal. Na operação de rememoração — de resgate cultural — que representa essa pedagogia do Saber está presente uma outra "lógica" que, em contraponto, justapõe seus desenvolvimentos ao esquematismo ordenado, cujas arestas acabamos de indicar. Deve-se também ler a *Fenomenologia do espírito* como uma lógica do sujeito transcendental. É dessa maneira austera que se oferece a obra, se consideramos seu índice (e é evidente que o estudante que começa a ler Hegel terá todo interesse em dedicar-se ao trabalho dessa maneira). Não começamos pela consciência, apreendida na sua imediatidade sensível — aquela que se atribui a uma criança, ao homem "natural": o puro ver, o puro ouvir...? Não descobrimos como ela se supera, se descobre como sujeito percebendo coisas e, logo depois, como entendimento que concebe essências? Mas ainda não é a consciência em sua amplitude: é pobre o entendimento que não se conhece como vida e como dever. A lógica do sujeito transcendental adota aqui um novo ponto de partida: a percepção se ultrapassa em desejo, um desejo que introduz, como tal, a intersubjetividade, a relação com o Outro como outro humano...

A dialética está desde então a caminho, a caminho de sua realização, o Saber absoluto: a "psicologia transcendental" — isto é, a análise de todo sujeito, análise que constitui e legitima o *fato* de todo sujeito empírico — se desenvolve. Sem dúvida acontece de as transições dialéticas serem um pouco forçadas: ainda assim, o discurso hegeliano nos obriga a compreender como a consciência, transformada em consciência de si, se faz Razão assim que percebe que nela se realiza essa universalidade que torna iguais, pelo menos em direito, a visão do sujeito e a posição do objeto.

Mas não se trata aqui de parafrasear o "plano" da *Fenomenologia do espírito*: a lógica hegeliana, que se deve seguir em seu desenvolvimento efetivo, nisso que já denominamos de seu "empirismo teórico", *realiza*, através de mediações freqüentemente rigorosas, a consciência agora transformada em Razão, como Espírito, ou seja, como totalidade inteligível englobando a Cultura, ou seja, ainda como conjunto sistemático do que é e do que foi dito (e pensado). Aqui, o *Cogito* (que é indissoluvelmente um *Dico*), na articulação sistemática de seu devir, estende-se à amplitude da história e do mundo, integra-o, ao mesmo tempo em que a ela se entrega. Tornado subjetividade imperial, inteiramente no

interior de seus atos teóricos, ele perde seu status de sujeito, identifica-se cada vez mais com os objetos que promove e desdobra-se em uma exterioridade que o constitui.

O momento em que o interior e o exterior, o para si e o em si, a indefinição potencial da consciência e a finitude necessária do saber coincidem, e em que se eliminam as contradições, é o do Saber absoluto. O Absoluto Saber, isto é, a etapa última na qual o sujeito se experimenta como absoluto, o que significa: não se experimenta mais como sujeito, mas como saber, não fornece, ademais, como tal, nessa introdução-primeira parte do sistema, nenhuma *ciência*, no sentido estrito do termo. O último capítulo da *Fenomenologia do espírito* traz apenas uma garantia, mas que no entanto é capital: se queremos submeter à prova dialética o aspecto último da consciência descoberta — o si concebendo a si mesmo como sendo simultaneamente por inteiro para si e fora de si —, logo percebemos que retornamos necessariamente à figura que se oferecera inicialmente como primeira, à consciência reduzida ao puro sentir... Esse retorno constitui, para Hegel, a prova de que todas as fases da "psicologia transcendental" são desde então conhecidas, que a fivela foi afivelada, a força inventiva da consciência foi agora dominada, sua liberdade se fez saber, no círculo efetivamente fechado de suas aparições dramáticas.

Será mesmo uma prova? Seu projeto e sua realização teóricos são, de qualquer modo, teoricamente corretos e não vemos bem — a *Ciência da lógica* o estabelecerá — que outro modo de legitimação um empreendimento teórico, se chega a ter um sentido, poderia dar. Voltaremos a isso na abordagem do terceiro capítulo. Ocorre que é possível uma outra leitura do texto, complementar àquela cujas direções acabamos de indicar. Na qualidade de introdução-primeira parte do sistema concluído, a *Fenomenologia do espírito* prefigura — como acabamos de indicar — a *Lógica* e a *Enciclopédia*. Mas anuncia também as *Lições sobre a filosofia da História* e sobre a *História da filosofia*.

Não se trata mais de uma "psicologia transcendental" se superando, mas do anúncio de uma técnica teórica enciclopédica que, recusando-se a considerar dispensável qualquer manifestação cultural e dedicando-se a resgatar, em seus mínimos detalhes, todas essas manifestações, tenta englobar, num todo sistemático, a totalidade da experiência humana na medida que esta se exprima nas atitudes e nas suas obras. A *Enciclopédia*, cujo iniciador e construtor

foi Diderot, é *ainda* um dicionário: aceita a classificação das palavras. É a "formação" da humanidade que devemos retomar e tornar inteligível; é a imanência da Cultura — do Espírito — à existência que precisamos compreender. Ora, o Espírito se exprime como arte, religião, filosofia. No âmago de cada atitude "existencial" — aquela do homem que quer acreditar apenas em seus olhos e ouvidos, como aquelas do sábio estóico, do "Honnête Homme" clássico ou do revolucionário terrorista — delineia-se uma concepção do mundo, do homem e das relações de um e do outro, que é preciso elucidar e situar, segundo sua dinâmica própria, na ordem do pensamento.

A *Fenomenologia do espírito* já é uma história da metafísica ocidental, na medida em que esta exprime a relação que mantêm as tomadas de posição do "monge", do "cidadão deferente", do "revoltado", por exemplo, com as outras disciplinas, que se pretendem também elas totalizantes, a Arte ou a Religião como teorias. Um segundo discurso sobre a metafísica, que é ela própria um segundo discurso sobre as realizações do Espírito, é como se manifesta, em sua objetividade literal, a obra de 1806-1807. A rememoração no estágio do *Cogito* duplica-se: não se trata mais de pensar apenas o devir do sujeito: mas também de acompanhar, nas suas realizações, historicamente complexas, essa odisséia dolorosa do homem que percebe, deseja, sofre e fala, e que não sabe, nem pode saber, que Penélope o espera desde sempre, ciosa e dedicada a tecer a urdidura e a trama do discurso.

A ordem do para si (da "consciência"), do em si (da "objetividade") e do em si e para si (da "equiparação") é a ordem que indicamos primeiro. Agora, duas outras se acrescentam: convém ler a *Fenomenologia do espírito* como "psicologia transcendental" que conclui a metafísica moderna, mas também como "história do pensamento", que o retoma em suas manifestações reais. Basta seguir o plano que propõe A. Kojève[43] para ver surgir a riqueza e precisão das referências hegelianas nesse outro domínio. É a gênese do pensamento ocidental que se descreve — ao menos como ele chega a conceber sua realização. Pois o problema não é nada mais nada menos que o da constituição da cultura, em seu fundo "existencial" e em sua tripla manifestação, estética, religiosa e filosófica, constituição que permite compreender, entre outras, por que tal "concepção filosófica" originou aquela outra (ou a sucedeu), por que todo esse trabalho estimulante termina agora e por que, de

repente, a retomada, portadora de inteligibilidade, é, doravante, possível e real.

Precisemos um ponto: é evidente que essa sistemática muitas vezes não leva em conta a história científica como hoje a concebemos. Um analista poderá achar que Hegel interpreta mal *esse* aspecto do pensamento estóico e ignora as modalidades efetivas da "passagem" do estoicismo para o cetismo; outro achará que o "monge asceta" não está bem tratado, que o "poeta trágico" é superficialmente compreendido. Terão bastante razão, e o que vamos dizer da Filosofia da história hegeliana só fará ratificar essas reservas. Ainda assim, não importa o quanto sejam verdadeiras essas contestações históricas, a questão colocada por Hegel à margem da *Fenomenologia do espírito* é da ordem da *verdade*, não da ordem da *realidade*.

Trata-se de saber, tendo-se dado o status real do Espírito como o entende Hegel, qual discurso sobre a história da Cultura podemos, legitimamente, sustentar. Hegel ignora tal aspecto de Crisipo ou de Epicteto? Essa falta não compromete muito, no fundo, a imagem do estoicismo depositada na cultura, imagem que esta retoma e constitui no seu desenvolvimento sistemático. Pois, se a filosofia como ciência tem seu sentido, "filosofia", na expressão "história da filosofia", não é um qualificativo, mas um objetivo. A história da filosofia não poderia ser um gênero (entre os outros gêneros de "história"); ela é sempre história filosófica; remete a um modo do pensamento, isto é, a uma decisão que organiza. O que visamos aqui são os discursos dos filósofos enquanto elementos do discurso universal. E, nessa ótica, caso se deva fazer uma censura a Hegel, é que, nas *Lições sobre a história da filosofia*, por exemplo, ele foi menos fiel a essa exigência do que o definia seu projeto teórico.

Esse devir da consciência e essa história do homem tomado nas ramificações da Cultura culminam no Saber absoluto. A sucessão das figuras do sujeito, a ordem dos modos de existência (e de pensamento), brutalmente se imobilizam. O livro, que líamos ao correr das páginas e cujo progresso experimentávamos, organiza-se de outra maneira. Dessa maneira, torna-se possível uma última leitura. É mais sincrônica que diacrônica, como se gosta de dizer hoje. A. Kojève, do qual se pode achar, de uma maneira não inteiramente ilegítima, que destacou em excesso os aspectos histórico-existenciais da obra, evidenciou também a lógica ou, mais precisamente, o sistema de correspondências e oposições que go-

verna a arquitetura fenomenológica. Portanto, é uma verdadeira "tabela periódica de Mendeleiev" dos elementos do Espírito que se poderia construir: a disposição nas colunas verticais seria assim comandada pela ordenação hierarquizada do em si, do para si, do em si e para si; quanto ao desenvolvimento horizontal, corresponderia à sucessão simples das figuras do Espírito em sua "ordem" histórico-lógica.

Ocorre que a esse nível classificatório, pelo menos, as questões do Espírito são mais complexas do que as da matéria química. Com efeito, cada nível refrata, complexificando, o nível anterior. A partir daí, o jogo de correspondências se desmultiplica. Assim, o primeiro estágio da consciência é a consciência simplesmente sensível; a ela corresponde, no nível seguinte, o da consciência-de-si, do desejo. Mas no estágio da Razão, que é, em sua primeira figura, "*a consciência certa de si mesma como realidade, ou... certa de que toda realidade efetiva não é nada senão ela mesma*[44]", o momento do desenvolvimento que convém colocar diante do momento da consciência e do momento do desejo — a Razão observante — se subdividirá ele próprio, dialeticamente, segundo se atualize ele próprio em si, para si, e em si e para si.

É por isso que substituímos a série de tabelas de dupla entrada que poderíamos construir, tabelas tendo entre si relações cada vez mais complexas, por uma apresentação circular que deve permitir ao leitor reconhecer-se na ordem estrita da *Fenomenologia do espírito*[45] (*cf.* p. 80-81).

Para facilitar sua interpretação, esclareçamos alguns pontos. Essa figura deve ser lida como tendo, ela própria, uma entrada dupla: o menor círculo interior determina a ordem do em si, do para si e do em si e para si. Deve-se conjugá-lo com o círculo exterior que indica como, no estágio da Razão, cada momento se dialetiza da mesma maneira. Assim, essa disposição circular nos ensina, por exemplo, que o que Hegel chama de estágio da "*obra de arte espiritual*", estágio em que analisa a significação da epopéia, da tragédia e da comédia gregas, pertence ao último círculo, o da Religião, que é, globalmente, o momento da Razão se tomando imediatamente em si e para si. É o estágio em si e para si — nele o Espírito se experimentou na exterioridade, retornou a si e integrou esse duplo movimento de exteriorização e interiorização — da Religião estética; esta é, ela própria, o momento para si do retorno

a si mesma da Religião (Razão sendo imediatamente em si e para si, como acabamos de indicar).

Essa organização nos permite também compreender que à "*obra de arte espiritual*" corresponde essencialmente — no nível da Razão para si — o Espírito se apreendendo como liberdade absoluta (que vai dar no Terror, como a tragédia dará na Comédia) e — no nível da Razão em si, do Idealismo — a atitude daquele que critica e quer reformar, em nome da virtude.

Isso não passa, claro, de um esquema. Para facilitar sua leitura, nós o reduplicamos: na primeira apresentação, estão consignados os próprios termos empregados por Hegel; na segunda, utilizamos em grande parte a notável transcrição modernizada que propõe A. Kojève (*cf.* p.112-113). Na verdade, a representação plana não convém: seria necessária uma figura de três dimensões. Não uma espiral: entre cada momento há ruptura, descontinuidade dialética; mas uma série de círculos concêntricos e ascendentes na direção do Saber absoluto.

O Saber absoluto é precisamente esse conjunto. É o recenseamento sistemático de tudo o que "sucedeu" ao homem, consciência fazendo-se Espírito, nos múltiplos domínios de sua expressão. Ele não figura no círculo, pois ele *é* o círculo. A Religião é apenas *imediatamente* a Razão que, pela assunção de todas as mediações pelas quais se tornou o que é, se sabe em si e para si.

Observemos, a partir de agora e sem querer antecipar o que diremos em nossa terceira parte, que, talvez, a boa leitura crítica desse ciclo do engendramento do conhecimento é centrípeta, e não centrífuga.

O sistema:
O Saber absoluto

A primeira parte-introdução da Ciência não pode deixar de combinar uma "psicologia transcendental" (que só pode ser hiper-empírica), uma análise existencial*, uma história do devir da humanidade e uma história da cultura. Essa dialética ascendente conduz ao Saber absoluto. É nesse ponto de vista que podemos e devemos nos colocar agora. O que foi percorrido no âmago desse drama em que a vida e a dignidade são constantemente ameaçadas, ou as atividades, doutrinas e as "atitudes" se confrontam na paixão e que nós tornamos inteligíveis, à medida que, instaurando-se progressivamente uma ordem, convém agora pensá-la na paz do conceito. Os hussardos decididamente passaram: o pássaro da sabedoria pode alçar seu vôo.

A perspectiva da *Ciência da lógica*, já a definimos. Para compreender o sentido dessa dialética das categorias, é preciso admitir: 1 — que, de agora em diante, toda diferença ou desigualdade entre o que a metafísica designa pelo termo Ser e pelo termo Pensamento perdeu sentido; 2 — que toda categoria do discurso é, em conseqüência, uma categoria do Ser; 3 — inversamente, que toda articulação do Ser deve se realizar em seu lugar no discurso; 4 — que categorias (é a palavra que usaremos durante algum tempo para designar os conceitos que atuam na *Ciência da lógica*, a fim de preservar o sentido exato que Hegel dá a esse vocábulo: "conceito" neste mesmo texto) como as de "Nada", "desaparecimento", "inessencial", "contingência", "finitude" são tão categorias do Ser-Pensamento quanto as que a metafísica investiu de dignidade maior; 5 — que nenhum dos desenvolvimentos dialéticos deste livro é inteligível se não supomos integrados e superados os momentos da consciência sofredora e vitoriosa da *Fenomenologia do espírito*.

Trata-se por conseguinte, para Hegel, de arrolar de maneira sistemática o conjunto das categorias de todo discurso possível, isto é, de determinar, com termos rigorosamente definidos, não apenas em si mesmos, mas também e sobretudo pelo lugar que ocupam na ordem do Saber (e, em conseqüência, pelas relações múltiplas e transparentes que cada um guarda com todos os outros), o campo cerrado desse mesmo saber. Portanto é a própria axiomática de todo Saber possível que é apresentada; aqui são determinadas as "condições de consolidação" de todo discurso.

Não será preciso, contudo, que essas expressões tomadas de empréstimo à matemática nos enganem. Entre a axiomática pressuposta pelo matemático e a que tenta constituir a *Ciência da lógica*, existem, no mínimo, duas diferenças, e são decisivas. A primeira é que os enunciados do matemático, embora definam um campo unitário, são colocados uns *ao lado* dos outros, e não devem, se possível, ter entre si nenhuma relação; as categorias hegelianas, ao contrário, só derivam sua significação de suas ligações com o conjunto; é delas que adquirem sua eficácia teórica. A segunda diferença é que a axiomática matemática admite, a título principal, que ela resulta de uma decisão logicamente contingente e que qualquer outra série de enunciados, convenientemente combinados, é tão legítima quanto ela; Hegel não aceita tal envergadura: na medida exata em que construiu um *sistema* de Saber que encontra em si sua própria justificação, julga ser este sistema o único possível e, em conseqüência, o único real.

Tampouco será preciso que se exclua toda referência à metafísica *real, histórica*. Certamente, a Ciência, como tal, encontra em seu desenvolvimento e em sua própria "clausura" uma legitimação integral; não tem de polemizar. O equívoco da "filosofia da reflexão" reside na obstinação em contestar os erros do outro e acreditar que nessas contestações encontra-se a verdade! O Saber é em si mesmo sua própria prova e não se admite nenhum outro critério além desse! Ainda assim, o filósofo é — mesmo que tenha tomado plenamente o caminho percorrido pela *Fenomenologia do espírito* — pedagogo. Deve facilitar a tarefa de seu leitor, que se compreenderia agora como metafísico. À estrita economia do discurso demonstrativo, isto é, dialético, a *Ciência da lógica* acrescenta *notas*. Estas determinam as relações existentes entre os conceitos definidos pelo Saber e os que a metafísica passada — de Platão a Kant e a Fichte, passando por Aristóteles, Leibniz e Spinoza, singularmente — pôde elaborar. Essas notas não têm função demonstrativa; são elucidações que têm por finalidade situar as noções depositadas na cultura em relação à ordem verdadeira da Ciência...

Em contraponto à demonstração, a *Ciência da lógica* desenvolve pois um determinado número de "discursos filosóficos" que retomarão, mais tarde, os cursos consagrados por Hegel à história da filosofia. Sobre o conteúdo desses cursos, não teremos oportunidade de voltar aqui. Abramos um parêntese sobre este ponto. Sem dúvida nenhuma, os textos da *Fenomenologia do espírito* já o demonstram, o filósofo de Berlim é um mau "historiador" da filosofia. Tem o defeito de achar que a história da filosofia deve levar a realidade menos em conta que a verdade, que é menos histórica que filosófica, e que acima de tudo o importante é fazer valer a prerrogativa do conceito sobre as obscuridades da empiria. Em suma, o que conta é a significação dos conceitos utilizados por esse ou aquele filósofo, no interior do campo teórico definido pela própria atividade filosófica. Toda grande filosofia é coerente; ela não tem tampouco de ser julgada em função de um critério que lhe seja exterior, assim sendo, exclui toda "refutação": tem de ser situada, isto é, compreendida. Quanto à doutrina spinozista da substância, por exemplo, a obra de 1812-1816 propõe um texto que torna claro o método de Hegel, "historiador da filosofia"; esse texto é tão impressionante que o citamos:

No que diz respeito à refutação de um sistema filosófico, é preciso (...) eliminar a idéia errônea segundo a qual esse sistema deve ser apresentado como absolutamente falso, *e segundo a qual, em contrapartida, o sistema* verdadeiro *deve ser pura e simplesmente* oposto *ao falso. No contexto onde o sistema spinozista é examinado, o verdadeiro ponto de vista desse sistema apresenta-se por si mesmo, e a questão de saber se é verdadeiro ou falso resolve-se por si mesma. A relação de substancialidade resulta da natureza da* essência; *essa relação, com sua apresentação, forma um todo num sistema, e constitui um* ponto de vista necessário, *sobre o qual se funda o Absoluto. Esse ponto de vista não deve ser considerado uma opinião subjetiva e indiferente, uma representação ou uma simples maneira de ver própria de um indivíduo, mas sobretudo como um desvario da especulação; esta se vê necessariamente lançada nesse desvario, e é só assim que o sistema realiza sua verdade.* Mas esse não é o ponto de vista mais elevado. *Eis por que não se pode dizer que esse sistema é falso, ou*

suscetível de ser refutado; o que há de errado *nele é apenas sua pretensão de ser o ponto de vista mais elevado. O sistema* verdadeiro *não pode apenas ser* oposto *a ele: uma oposição assim seria ela própria unilateral. Sendo o ponto de vista mais elevado, ele deve sobretudo conter em si o sistema a ele subordinado.*

Em conseqüência, a refutação não deve vir de fora, isto é, basear-se em premissas estranhas a esse sistema e que não lhe correspondem. O sistema não precisa aceitar essas premissas, e só há falha *para aqueles que se apóiam nas necessidades, nas exigências fundamentadas nessas premissas. É por isso que já se disse que aquele que não supõe, radicalmente, a liberdade e a autonomia do sujeito consciente de si mesmo não poderá jamais levar a bom termo uma refutação do spinozismo. Além disso, um ponto de vista tão elevado e em si tão* rico *quanto o da relação de substancialidade não ignora estas premissas, mas já as contém em si; um dos atributos da substância spinozista é o* pensamento. *O spinozismo sabe muito bem reduzir ou atrair para si as determinações com as quais se o combate, tão bem que elas reaparecem nele, com apenas algumas modificações. O nervo da refutação exterior consiste em pôr em oposição obstinadamente as premissas de cada sistema, por exemplo: a autonomia do indivíduo pensante e a forma do pensamento, enunciada como idêntica à extensão na substância absoluta. A refutação verdadeira deve, ao contrário, enfrentar diretamente o adversário, e penetrar no círculo de suas forças; atacá-lo fora desse círculo, situar-se onde ele não está, não faz as coisas avançarem muito. Para refutar o spinozismo, devemos acima de tudo reconhecer que seu ponto de vista é essencial e necessário, e tentar em seguida elevar esse ponto de vista a partir dele próprio até o ponto de vista superior. A relação de substancialidade, considerada* em si e para si mesma, *conduz ao seu contrário, o* conceito. *A exposição da substância, contida no último livro, é pois a única e verdadeira refutação ao spinozismo.*[46]

Assim, refutar é chegar "a um ponto de vista mais elevado". A história da filosofia é devir, não da contingência, mas da necessidade, isto é, devir teórico. Esse ponto de vista é o da Ciência. A *Fenomenologia do espírito* definiu seu itinerário. Trata-se agora de realizar esse Saber (realizá-lo, quer dizer, fazê-lo existir, materialmente, como discurso exaustivo comunicável, *como livro*). A ordenação da *Ciência da lógica* e o rigor de seu conteúdo são tais que todo resumo ou trecho são irrisórios. L. Herr[47] arriscou-se a uma esquematização, que é admirável. Tentemos, segundo seu exemplo, e com a pretensão apenas de empregar um guia de leitura, desenvolvê-la.

Permitamo-nos, antes, a fim de que as coisas fiquem ainda um pouco mais claras, insistir no ponto de que, na ótica hegeliana, não existe método dialético *como tal*. A *Ciência da lógica* desenvolve, na liberdade de suas determinações sucessivas, o Pensamento do Ser, o Ser do Pensamento, o Pensamento = o Ser. O rigor formal aparente — que o diagrama proposto por nós manifesta[48] — tem como fundamento efetivo o movimento das noções. O paradoxo do hegelianismo talvez seja, precisamente, que se pode formalizar, sem muitas dificuldades, a propósito de obras pedagógicas (a *Propedêutica filosófica*, a *Fenomenologia do espírito*), ou trabalhos universitários (o *Resumo da enciclopédia das ciências filosóficas*, as diversas *Lições* sobre a Religião, Estética, História da Filosofia, Filosofia da História), mas que aqui, quando se trata do texto que fundamenta todo o resto, a ordem é tão sutil que exclui toda formalização de pretensão simplificadora. Saber é difícil e difícil é seu desenvolvimento constantemente rigoroso.

Externamente, o texto se divide em duas partes, de extensão desigual: a primeira, publicada em 1812, tem com subtítulo: *Lógica objetiva*; a segunda, editada quatro anos depois, intitula-se *Ciência da lógica, segundo volume, Lógica subjetiva ou Teoria do Conceito.* Contudo, desde o prefácio desse segundo volume, Hegel explica o significado dessa designação: quer indicar aos "amigos da lógica" — no sentido tradicional do termo — que vai tentar, nesse novo livro, devolver a vida a uma disciplina há muito esclerosada; não busca com isso mais (nem menos), porém, do que visava na *Lógica objetiva*: a verdade; e o progresso que propõe consiste essencialmente em que, integrando à "*lógica subjetiva*", nascida da teoria do conhecimento moderno, os resultados obtidos pela análise *ontológica* da "*lógica objetiva*", a supere e lhe confira um status efetivamente científico. Essa lógica só é subjetiva na medida em que reduz a subjetividade, por conseguinte, a ser apenas o penúltimo momento do sistema da Ciência.

A economia real da *Ciência da lógica* é dividida em três partes: o primeiro livro trata do Ser, o segundo da Essência, o terceiro do Conceito. O Saber é a totalidade desse desenvolvimento. Fora de si, ele não deixa nada, a não ser a fantasia da opinião, que ele coloca em seu lugar e reconduz, a partir daí, à trivialidade. Como indicamos no capítulo anterior[49], a categoria pela qual deve começar

a Ciência é a do Ser. O *é*, como cópula ou posição de existência, é o eixo de toda enunciação. Mas, como salientamos também, essa categoria, aparentemente a mais rica (em extensão), é também (em compreensão) a mais pobre. À medida que nos detemos nela, percebemos com clareza cada vez maior sua carência e fragilidade. Sua simplicidade e imediatidade são apenas aparentes. Enquanto simples e imediato, precisamente, o Ser não se distingue do Nada; e este é ele próprio apenas a ausência de toda determinação: "*A verdade não é nem o Ser nem o Nada, mas o fato de que o Ser passou (e não passou) ao Nada, e o Nada ao Ser*[50]": o Devir. Se recordamos essa primeira trilogia parcial, é porque ela manifesta claramente o tipo de movimento que governa a elaboração da Ciência: nada que se assemelhe à rigidez de um formalismo lógico, mas sobretudo o livre *processo* do pensamento em busca de suas determinações mais profundas.

Nesse primeiro momento, o Ser é o Absoluto (ou a verdade) Mas o que *é* é necessariamente alguma coisa. Como tal, em sua imediatidade, ele é *Qualidade*; o que quer dizer, antes de mais nada, que recebe uma definição, uma qualificação, em geral: todo *isto* que é (e vem a ser) é vermelho, floresta, campo. Mas *isto* que é vermelho, que é uma floresta ou um campo, é um *existente*, um ser-presente (*Dasein*). A qualidade, em geral, particulariza-se como presença determinada; é seu segundo momento, que ele próprio se mediatiza. O ser-presente só é o que é na medida em que é posto em relação com o que não é ele; e por conseguinte, enquanto é limitado, remetido a sua própria *finitude*: a verdade de "qualquer coisa" está em sua relação com a "outra coisa". Entretanto, o limite que caracteriza a finitude permanece abstrato se ela mesma não for relacionada com isso de que ela é o limite, do "outro lado", se poderia dizer, do lado do conjunto de todas as "outras coisas", isto é, do ilimitado. Já a idéia de "dever ser", da qual o kantismo fizera uso copioso, marca bem a precariedade da categoria de finitude: esta encontra sentido apenas no conceito de *infinito*, na infinidade afirmativa que se constitui, por sua vez, como absoluto, como verdade do Ser enquanto Ser-presente. Observemos que esse último enunciado caracteriza a filosofia.

A proposição O finito é ideal *constitui o idealismo. O idealismo da filosofia reside unicamente no fato de que ela não reconhece o finito como um existente verdadeiro. Toda filosofia é essencialmente idealismo, ou o tem como princípio; a questão que se impõe é apenas saber como esse princípio efetivamente se realiza. A filosofia é tão idealista quanto a religião; a religião* também *não reconhece a finitude como um ser verdadeiro, último, absoluto, um ser não estabelecido, eterno e incriado. Motivo pelo qual a oposição da filosofia idealista e da filosofia realista não tem nenhuma significação. Uma filosofia que atribuísse à presença finita, como tal, um ser verdadeiro, último e absoluto, não mereceria o nome de filosofia; os princípios das filosofias antigas, ou até das mais recentes, como a água, a matéria ou os átomos, são* pensamentos, *são da ordem do universal, do ideal, e não coisas que podemos encontrar imediatamente em sua singularidade sensível — mesmo a água de que fala Tales; pois embora essa água seja igualmente a água empírica, ela constitui de fato o* em si *ou a* essência *das outras coisas; estas não são independentes e criadas em si mesmas, mas dispostas a partir de uma outra, a água, o que quer dizer que são ideais.*[51]

O infinito, verdade do *Dasein*, não é, todavia, verdade da Qualidade. O *Dasein* existe apenas enquanto, de um lado, é negação do ser-devir em geral que é, do outro, negado pelo que não é ele: a outra finitude ou a infinidade: só é em si sendo para outro que não si. Só chega a si voltando sobre si mesmo, sendo *ser para si*. Essa é a terceira determinação da Qualidade.

Dizemos que alguma coisa é para si quando suprimiu o ser-outro, quando rejeitou toda relação e comunidade com o outro e se abstraiu dele. O outro é para ele qualquer coisa de anulado, seu momento; *o ser para si consiste em ter ultrapassado seus limites, seu ser-outro, de maneira a realizar, no fundo dessa negação,* o retorno em si *infinito. A consciência contém, enquanto tal, a determinação do ser para si, na medida em que se* representa *um objeto que ela percebe, intui etc., e cujo conteúdo possui* nela, *no modo do* ideal; *ela está* junto de si *na intuição e intricação com seu outro, o negativo dela mesma. O ser para si é a relação polêmica e negativa com a finitude do outro e, pela negação deste, o ser-refletido-em-si; é verdade que* ao lado *desse retorno em si da consciência e da idealidade do objeto, a* realidade *do objeto é sempre mantida, já que a consciência reconhece, ao mesmo tempo, uma* presença externa.[52]

O Ser para si, reunido nele mesmo, é unidade; exclui, repele toda multiplicidade; cada unidade, porém, procede identicamente;

cada uma se quer única, lança a outra na exterioridade, mas, ao mesmo tempo, tenta englobar tudo o que não é ela. A discussão magistral do Parmênides, a doutrina spinozista da substância, a teoria leibniziana da mônada ilustram as dificuldades encontradas por um pensamento que identifica o Absoluto e o Ser para si. O Ser como qualidade realiza-se na unidade do para si; mas uma unidade como essa — que cumpriu a qualidade dando-lhe consistência — é incerta: ou continua cega ao que não é imediatamente ela, ou se dispersa na imediatidade indiferenciada do que a iguala...

Dizer que o Ser é qualidade, por conseguinte, é proibir-se de sair do imediato, de ir além desses enunciados que, por mais complicados que possam ser, se limitam a dizer que *isto* — em geral ou particular (de Deus à floresta) — é *isso* (vermelho, grande, infinito, um ou múltiplo). A mediação é a *Quantidade*, segunda categoria fundamental da teoria do Ser. Contra as metafísicas, passadas ou presentes, que desvelam brutalmente, como imediatidade irrecusável, o conteúdo de uma intuição intelectual qualquer, Hegel opõe, não menos brutalmente, uma mediatidade negadora. A quantidade pura em geral é o Ser, colocando-se à distância de si, apreendendo-se na exterioridade.

O espaço, o tempo, a matéria, a luz etc., e até o eu oferecem, caso se deseje, exemplos mais determinados da quantidade pura; contudo, como já observamos, não é preciso confundir a quantidade com o simples quantum. O espaço, o tempo etc. são extensões, multiplicidades que formam uma saída-fora-de-si, um escoamento; essa saída-fora-de-si e esse escoamento não passam pelo seu contrário, o um ou a qualidade, mas são, enquanto tais, uma autoprodução *incessante de sua própria unidade.*[53]

A quantidade pura especifica-se em *quantum*, isto é, em quantidade determinada: o número exprime o *quantum* e se aplica seja à quantidade intensiva, seja à quantidade extensiva; permite definir o infinito quantitativo do matemático e os diversos tipos de relações entre as quantidades.

No entanto, a quantidade ainda não é a categoria última da teoria do Ser. Na verdade,

A quantidade, considerada enquanto tal, parece a princípio oposta à qualidade; mas é ela própria uma qualidade, uma determinidade relacionada a ela mesma, diferente da determinidade de seu outro, isto é, a qualidade. Ela não passa contudo de uma *qualidade, mas a verdade da qualidade é a quantidade; a qualidade passa pela quantidade. A quantidade, em compensação, é na sua verdade a exterioridade não indiferente, reenviada a ela mesma. É por isso que ela constitui a qualidade, a tal ponto que fora dessa determinação a qualidade mal poderia existir. Para que a totalidade seja estabelecida, é preciso uma dupla passagem, não apenas aquela de uma das determinidades para sua outra, mas igualmente a passagem, ou o retorno, da segunda determinidade para a primeira. Com a primeira passagem, a identidade das duas determinidades é apenas dada em si; a qualidade está contida na quantidade, que permanece sendo uma determinidade unilateral. Para que a quantidade esteja igualmente contida na qualidade e forme do mesmo modo um momento suprimido, é preciso uma segunda passagem — o retorno à primeira determinidade: essa observação sobre a necessidade de uma* dupla *passagem é de enorme importância para o* todo *do método científico.*

O quantum não é mais agora uma determinação exterior ou indiferente; é suprimido como tal, e a qualidade, aquilo pelo qual uma coisa é o que ela é, constitui a verdade do quantum, ser uma medida.[54]

A *Medida* é a síntese e a superação da qualidade e da quantidade; por ela, aquela se transforma nesta; desse modo, com ela, o Ser encontra sua verdade. A física, a química, que medem, trazem a verdade última do Ser tal como se dá em sua imediatidade, como qualidade. Em suma, para fornecer um fio condutor que nos permita seguir os níveis dessa primeira janela do tríptico do Saber (fio condutor errôneo, sem dúvida, pois é do domínio do vocabulário da psicologia transcendental), digamos que, para tomar o Ser como absoluto, devemos, em todo o rigor, acolhê-lo, em primeiro lugar, tal como se impõe na percepção — como qualidade —, ter acesso, em seguida, graças à matemática, à sua natureza abstrata — como quantidade pura, extensão, interioridade, relações aritméticas ou geométricas —, chegar, enfim, à física — como medida.

Mas, assim como a física não é a Ciência, o Ser não é o Absoluto. O segundo momento da *Ciência da lógica* é consagrado à análise das categorias específicas utilizadas pela filosofia desde que se definiu como tal, isto é, desde Platão (o que não significa absolutamente que as referências do livro anterior não sejam filo-

sóficas: elas retomam filosoficamente categorias que não são, filosoficamente, originárias — do mesmo modo as múltiplas análises respectivas às doutrinas de Spinoza e de Leibniz). O segundo livro tem por título: *a Essência.*

"A verdade do Ser é a Essência."

O Ser é o imediato. Se o saber quer alcançar o verdadeiro, o que o Ser é em si e para si, *não pode parar no imediato e em suas determinações, deve penetrar nesse imediato, supondo que atrás desse Ser há outra coisa além de Ser, e que esse âmago constitui a verdade do Ser. Esse conhecimento é um saber mediatizado, pois não se encontra imediatamente junto da Essência e nela, mas toma seu ponto de partida num outro, o Ser; ele tem de percorrer um caminho anterior, o da passagem para além do Ser, ou melhor, da penetração neste. Só quando o saber* se interioriza *a partir do Ser imediato, somente por tal mediação, é que ele atinge a Essência. Nossa língua, para designar a Essência, conservou no verbo ser* (Sein) *o particípio passado:* gewesen; *a Essência, na verdade, é o Ser passado, mas passado intemporariamente.*

Quando esse movimento é representado como o caminho do saber, o processo que parte do Ser, o supera e tem acesso à Essência como alguma coisa de mediatizada, aparece como uma simples atividade do conhecimento, exterior ao Ser e estranha à sua natureza própria.

Na verdade, essa caminhada é o próprio movimento do Ser. Foi dito acima que o Ser se interioriza por sua natureza e se torna, por esse regresso em si, Essência.

Se o Absoluto era antes determinado como Ser, ele *é agora determinado como* Essência. *O Saber não pode manter-se em oposição à* presença, *não mais que ao* Ser, *o* Ser puro; *a reflexão mostra imediatamente que esse* Ser puro, que *é a* negação *de todo finito, supõe uma* interiorização, *um movimento que transforma a presença imediata em Ser puro. O Ser é então determinado como Essência, como um Ser no qual tudo o que é finito e determinado é negado. O determinado é assim afastado, de maneira inteiramente* exterior, *da unidade simples e* indeterminada; *diante dessa unidade, ele próprio continuava sendo alguma coisa de exterior, e o é ainda após ter sido afastado; ele não foi com efeito suprimido em si, mas relativamente a essa unidade. Lembramos mais acima que, quando a Essência é determinada como o* conjunto de todas as realidades, *essas realidades são dominadas pela natureza da determinidade e a ação da reflexão abstraente, e seu* todo *se reduz a uma simplicidade vazia. A Essência, desse ponto de vista, é apenas um produto, um artefato.*[55]

"*A Essência é um produto...*", o produto da reflexão. "*Ela foge do Ser*", diz-nos Hegel. É em si e para si, mas só imediatamente, quer dizer, em si. Assim que a vemos, ela determina o conceito de fundamento, mas ela própria permanece sem fundamento. Contudo, é preciso acompanhar as articulações desse sistema categorial da metafísica tradicional para compreender a tranqüilidade de Hegel, convencido — e talvez não sem razão — de que superou as polêmicas conceituais, porque soube inserir cada conceito no lugar que lhe convém, e de certa maneira defini-lo, limitá-lo na sua função.

A reflexão que impõe a Essência, o Ser transformado no que ele é, se determina, antes de tudo, em função da *aparência.* O Ser-devir (qualidade-quantidade-medida) se manifesta como o *vazio* pelo qual a Essência adquire sua consistência: é necessário haver o Ser que se dissolve na aparência de ser para que a reflexão encontre seu status. Assim, "*a reflexão é a aparência da Essência*": ela é aquilo pelo qual esta se manifesta. A Essência que se tornou *essencialmente* aparente, tendo eliminado o que a impedia de ser aparente, desenvolve a partir daí sua liberdade "natural": idêntica a si — eternamente — ela se compraz nessa identidade; mas *sabe* que essa identidade implica uma *diferença*; uma diferença da qual *deve* fazer uma contradição, sem a qual sua operação de inteligibilidade se perderia numa categoria regressiva — a do Ser, esquartejado entre o um e o múltiplo (não é certo que os que contestam o discurso hegeliano em nome de uma outra teoria do discurso ou de uma outra teoria das forças — nietzschianos ou husserlianos — tenham entendido bem a significação desse texto científico). A verdade da Essência é pois a contradição que legitima, ao mesmo tempo, como vimos, a identidade — sem a qual não haveria nenhum discurso sensato possível — e a diferença — sem a qual o discurso seria apenas uma série indefinida de repetições. Num primeiro momento, a contradição anula o positivo e o negativo e os reconduz à unidade zero. Mas temos de considerar seu movimento. O positivo produz o negativo, o negativo produz o positivo; um e outro só existem enquanto se superam; numa segunda fase, a contradição é contradição resolvida. A reflexão que anima o processo da Essência a define *como fundamento* (*Grund*): a Essência tem por função,

através das identidades, diferenças e contradições, explicar a razão do Ser; o nega para melhor colocá-lo; como tal, ela determina, no seu estágio último, a *condição* que faz com que o Ser seja o que ele é.

Entretanto, a Essência, verdade do Ser, não é ela mesma; permanece abstrata, e o próprio Ser que ela condiciona continua sendo abstrato. Para que a Essência seja, é preciso que se revele. O segundo momento dessa segunda janela da ciência examina os conceitos que concernem à categoria do *Fenômeno*. O fenômeno é o Ser essencial, ou melhor, a Essência, a razão de ser, enquanto ela emerge no próprio Ser. A polêmica contra o criticismo kantiano é, aqui, evidente. A "fenomenalidade" não depende de modo algum da modificação que introduz, necessariamente, a subjetividade transcendental: ela é uma categoria do Ser (= Pensamento)-Devir. A Essência tem de se fenomenalizar para desempenhar efetivamente seu papel. A essência que se mostra é, em sua imediatidade, a *existência*; esta não é, nem poderia ser, o predicado daquela; é sua exteriorização absoluta, "além da qual nada subsiste[56]". Ora, a existência é a própria coisa, tal como ela é em si. A coisa e suas propriedades — ora, não há coisa sem propriedades, mesmo negativas — pertencem à ordem do fenômeno: não é preciso, como julga Kant, opor aquelas a este. O fenômeno existe antes de tudo como coisa, isto é, como Ser mediatizado pela reflexão, definido pelos caracteres que lhe pertencem, aqueles nos quais se apóia o "realismo" de que alguns filósofos julgaram valer-se (confundindo assim, "coisidade", existência, realidade e, também, objetividade). Mas a coisa, por menos que o trabalho da Essência se aplique a ela, se dissolve por si mesma: revela-se como sendo nada mais que o feixe de suas propriedades. O "fenomenismo" está certo: o fenômeno é a verdade da coisa, aquilo no qual a existência mediatizada se dá mediatamente; não existem "coisas", mas uma ordem de aparição, uma *lei*, isto é, uma regulação necessária. A verdade última do fenômeno é o *fato* da relação; a Essência é isso: a indefinida possibilidade de estabelecer, entre as múltiplas aparições, as relações formais, reais ou necessárias; ela se manifesta assim como verdade *filosófica* do Ser; delimita a imagem provisória (parcial) do Absoluto teórico tal como a filosofia reflexiva julgou poder defini-lo.

Permitimo-nos, aqui, abrir um parêntese: refere-se à interpretação da obra hegeliana, na França, em particular. Teremos a oportunidade em breve de destacar que o fato de que as especulações ontológicas — como as de Engels da *Dialética da Natureza* ou as de Teilhard de Chardin — tenham podido exigir a "cobertura" hegeliana é uma vigarice; já denunciamos a inconsistência das leituras românticas, existenciais, do hegelianismo, que serviram sem dúvida à difusão da obra, mas não à sua compreensão correta. Acrescentamos, a esse estágio da análise da *Ciência da lógica*, que é surpreendente que um texto tão importante tenha sido negligenciado durante tanto tempo e que tenhamos desenvolvido freneticamente, durante decênios, a partir dessa ignorância, tolices acerca das relações do em si e para si, da Essência e da Existência. O menor glossário dos termos filosóficos que se pudesse organizar segundo o texto hegeliano de 1812-1816 revelaria, em poucas palavras, a tolice dessas obras despejadas sobre o pensamento francês, desde Bergson, que pegam qualquer palavra para dizer qualquer coisa... Se falar quer dizer (e se *dizer* quer provar), se o exercício teórico tem um sentido (é preciso estabelecer que tenha), então não é possível opor, por exemplo, o registro da Existência ao da Essência. A menos que sejamos, tranqüilamente, retóricos. Mas é verdade que a atividade retórica jamais deixou de ser, em nossas sociedades, de muitas maneiras, proveitosa.

Fechado este parêntese, importa ver que a essência, tornada fenômeno, ainda não adquiriu sua consistência. A Essência se coloca, assim que a fragilidade da categoria do Ser apareceu como a Verdade, como o Absoluto. Ela é, em si, unidade do Ser e do Pensamento: realiza, imediatamente, a vocação da metafísica. Torna-se — idealmente — o que era desde sua emergência: *Substância*. A Essência — que foi razão de ser e existência — se conhece (é conhecida) doravante como substância. O raciocínio hegeliano é aqui, por assim dizer, o inverso do raciocínio aristotélico: confirma-o, contudo. Aristóteles achava que da pergunta: *o que é* (questão da substância), logo seria preciso chegar na questão: *o que é isso?* (questão da essência). Hegel identifica os dois problemas: estabelece, nos dois sentidos do termo, a identidade deles: *o que é* e *o que isso é*, absolutamente, é a *realidade efetiva* (*Wirklichkeit*), que nenhuma imediatidade pode contestar, pois é a *imediatidade refletida*.

A realidade efetiva se mantém igualmente mais elevada que a existência. *Esta é a imediatidade saída do fundamento e das condições,*

ou da essência e de sua reflexão. Ela é em si *o que é a realidade efetiva, uma* reflexão real, *mas não é ainda a unidade* feita *da reflexão e da imediatidade. A existência passa daí ao* fenômeno, *desenvolvendo a reflexão que ela contém. Ela é o fundamento que soçobrou; sua determinação é a restauração desse fundamento; torna-se então relação essencial, e sua última reflexão consiste em colocar sua imediatidade como a reflexão em si, e o inversamente; essa unidade, no seio da qual a existência ou a imediatidade, o ser em si, o fundamento ou o refletido são apenas momentos, forma agora a* realidade efetiva. *O real efetivo é pois* manifestação; *sua exterioridade não o absorve na esfera da* modificação, *ele não aparece no seu* outro, *mas se manifesta; isso significa que ele é* ele mesmo *apenas em sua exterioridade, e* nela *somente, como um movimento que se determina e se distingue dele mesmo.*[57]

A *Realidade efetiva* — a substância, no sentido que Aristóteles, a escolástica, Descartes, Spinoza conferem a esse termo —, engendrando seus modos, é o absoluto do Saber. Nela se realizam, como em Deus, a realidade formal (o possível), a realidade "real" (o fato), a realidade necessária. Ela é, assim, a categoria dominante a partir da qual todo o discurso que trata do que é (o que é pensado) se torna efetivamente possível, isto é, eventualmente real (eventualidade tendo aqui um sentido não ocasional, mas lógico). O Saber parece estar no seu fim. Spinoza, tal como o compreende o primeiro livro, é superado; a teoria da Essência lhe dá consistência; Haveria na *Ética* um único erro; um erro metodológico: não ter exposto, segundo seu processo de constituição, aquilo de que resulta a verdade.

Aqui se manifesta a contribuição da crítica kantiana à Ciência. Hegel não é Spinoza com o acréscimo do sentido de historicidade e a consciência infeliz. Ele conclui a metafísica integrando num discurso único as múltiplas categorias que ela originou. O livro de 1812 termina com a crítica da noção de Realidade efetiva, de Substância, que retoma, aprofundando-a, aquela que Kant desenvolvera na *Analítica transcendental* da *Crítica da razão pura.* A substância — como já o sabia Aristóteles — só pode ser realmente substância se for *ativa*, caso se torne *causa*: em si, a Substância é substrato; para si, potência produtora; em si e para si, une essas duas determinações sob o conceito da *ação recíproca.* Este é o último estágio da "lógica objetiva", seu "estado perfeito". Na

totalidade infinita da Substância, concebida como conjunto sistemático de ações recíprocas, o Ser refletido como Essência encontra sua consumação. O trabalho da metafísica chega aqui a seu termo: não há nada mais a saber: a percepção e sua superação física, a filosofia (e a teologia que ela pressupõe) e seus desenvolvimentos definiram, doravante, o campo discursivo no interior do qual os conceitos que eles produziram tomam suas determinações legítimas...

Não há nada mais a saber. A não ser precisamente a sabê-*lo* e a tirar, dessa conclusão, as conseqüências teóricas. A ciência física não é o Saber; a metafísica também não. A Ciência é o saber do Saber: *um* saber humano que se sabe como tal, ou seja, na terminologia hegeliana, o Ser em si e para si, não mais imediato, mas mediatizado. É essa terceira e última etapa que percorre o livro de 1816, "a lógica subjetiva". Ela é a verdade da "lógica objetiva": acabamos de precisar o significado dessa última expressão. Se essa lógica é "subjetiva", não é porque reintroduz uma psicologia qualquer, mas porque revela o termo que não deixara de estar secretamente presente: o *sujeito*, enquanto ele fala e como fala, que diz o Ser (ou por quem o Ser se diz) na totalidade sistemática de suas determinações. O percurso que acabamos de acompanhar, do Ser na sua imediatidade à Essência se descobrindo, afinal, como substância, tem por fundamento um dinamismo impossível de apreender enquanto se efetuava (tanto que eram necessárias forças para assumir as realizações sucessivas), mas cuja significação se pode, agora que ele chegou ao fim, compreender.

A lógica objetiva, *que examina o* Ser *e a* Essência, *constitui, propriamente falando, a* exposição genética do conceito. *A* Substância *já é a* Essência real, *ou a* Essência *unida ao Ser e introduzida na realidade efetiva. O conceito tem pois por pressuposição imediata a Substância, esta é* em si *o que ele é enquanto* manifesto. O movimento dialético da Substância, *pela casualidade, a ação e a reação recíproca, forma assim a gênese imediata do conceito, pelo qual é exposto seu* devir. *Mas a significação* desse devir, *como todo devir, é a reflexão do transitório em seu* fundamento; *o que parece ser a princípio* o outro *no qual ele se precipitou constitui de fato sua* verdade. *Assim o conceito é a* verdade *da Substância e, como o modo de relação determinado da Substância é a* necessidade, *a liberdade aparece como* verdade da necessidade e o modo de relação do conceito.[58]

O que manifesta o movimento teórico que conduz à categoria de substância é portanto a liberdade como modo de desenvolvimento do conceito. A necessidade dessa liberdade é o que importa compreender agora. Para tanto, é preciso lembrar que:

O conceito, considerado superficialmente, aparece como a unidade do Ser *e da* Essência. *A essência é a primeira* negação *do Ser, que se torna com isso* aparência; *o conceito é a* segunda *negação, ou a negação dessa negação, portanto o ser restaurado, mas como a mediação infinita e a negatividade do ser em si mesmo. O* Ser *e a* Essência *não têm mais, no conceito, a determinação na qual eles são enquanto* Ser *e* Essência; *sua unidade não se limita a que cada um deles compareça no outro. O conceito não se divide portanto nessas determinações. Ele é a verdade da relação substancial, na qual o* Ser *e a* Essência *atingem um pelo outro sua determinação e autonomia. A* identidade substancial, *que é do mesmo modo apenas o* ser-posto, *surge como a verdade da substancialidade. O* ser-posto *é a* presença, *o ato de distinguir; o ser em si e para si atingiu, com o conceito, uma presença verdadeira e conforme a si mesmo, pois esse ser-posto é o ser em si e para si. O ser-posto constitui a distinção do conceito; suas* distinções, *pelo fato de ele ser imediatamente ser em si e para si, são elas próprias o* conceito total; *em sua determinidade, são* universais e idênticas à sua negação.

Este é agora o conceito do conceito. Mas apenas seu conceito; ou melhor, *ele mesmo ainda não passa de conceito. Como ele é enquanto ser-colocado, o ser-em-si-e-para-si, ou a Substância absoluta, enquanto esta revela a* necessidade *de substâncias distintas como* identidade, *essa identidade deve colocar ela mesma o que ela é.*

Os momentos do movimento da relação de substancialidade, pelos quais o conceito se tornou, *e a realidade assim revelada, estão apenas a caminho do conceito; essa realidade ainda não é sua determinação* própria, *saída dele mesmo; ela caiu na esfera da necessidade; a esfera dele pode somente ser sua* livre *determinação, uma presença em que ele (é) idêntico a si e cujos momentos são conceitos* colocados *por ele.*[59]

Num primeiro momento, em conseqüência, o conceito se apreende, em sua imediatidade, como elemento do entendimento que conhece, como "*produto do pensamento subjetivo*". Ele é a expressão formal da subjetividade transcendental, construindo, segundo a liberdade que corresponde à sua natureza, a *ordem* intelectual que lhe permite integrar e reduzir a disparidade do "real". É nesse momento que a subjetividade se faz lógica, no sentido dado pela escolástica à invenção de Aristóteles. Ela determina "formas normais" do pensamento e do discurso. Ela define um método que, constituindo-a, constitui a própria possibilidade que ela tem de conhecer e organizar o que ela conhece num saber sistemático. Ela se compraz nesse jogo e desenvolve-o; entusiasma-se nesse domínio discursivo como se, na atividade, só se tratasse dela, dela e de seu poder de dominação.

Ora, o tratamento imposto ao raciocínio por Descartes a chama duramente de volta à ordem. O que enuncia o argumento ontológico — que Kant se deleitou em apresentar sob uma forma silogística:

Aquilo cuja representação é o sujeito absoluto de nossos juízos e que não pode, por conseguinte, ser empregado como determinação de outra coisa, é substância; enquanto ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis, e essa representação de mim mesmo não pode servir de predicado a nenhuma outra coisa; portanto, na qualidade de ser pensante (como alma), sou uma substância[60],

formalização que lhe permitiu criticar — é que a linguagem lógica, por mais formal que se julgue, carrega seu peso de ser, que o em si (transcendental e subjetivo) apresentado por ele remete a uma objetividade — a uma "objetalidade", se deveria dizer, a um status de objeto — que não se poderia sofismar. O ser não é substância; mas também não é subjetividade constituindo-se, segundo sua liberdade transcendental, como regra onitemporal de toda realidade. Mais precisamente, ele é subjetividade apenas porque se dá através dessa operação de realização de si, a posição do outro: a objetividade, não enquanto fato, mas enquanto reconhecimento do *objeto* como para si de todo pensamento. Logo, segundo Hegel — e é bem provável que tenha razão — o *Cogito* cartesiano extrai sua eficácia apenas pelo fato de desaguar no argumento ontológico, argumento que estabelece que o conceito não pode se desenvolver sem significar, como tal, uma afirmação de ser: "Penso, logo existo" é nada mais que uma afirmação empírica, se ele não provou — o que de fato faz valer o argumento ontológico — que "do pensamento do Ser ao Ser, a conseqüência é boa".

A verdade da subjetividade *é* a objetividade. Não uma objetividade maciça e indistinta, mas uma realidade de objeto que corresponde aos momentos em que a subjetividade julgou exaurir seus

poderes. Na verdade, é o próprio conceito que se faz objeto, que assume o status de ente em si e para si, e que se dá como totalidade existente, tendo nela mesma os princípios que determinam seu próprio status. Já assinalamos a diferença decisiva que Hegel introduz entre a categoria de *Ser-aí* (*Dasein*) e a de *realidade*. É possível, agora, avançar na definição dos termos que designam o "objetal", quer dizer, aquilo a que o "pensamento" se entrega e com que se choca quando pensa. O *Ser* é o indiferenciado; o *ser-aí*, a determinação imediata do indiferenciado, isto é, a determinação *aqui* e *agora* do *existe*. A *existência* é uma categoria mediadora: ela remete ao fato — testemunhado por Aristóteles em sua crítica do platonismo — de que o Ser "interiorizado", isto é, a Essência, não poderia *ser* se não se manifestasse fenomenalmente. Aqui, a *existência* é a verdade do Ser, enquanto "a verdade do Ser consiste em ser, não um primeiro imediato, mas a essência emergida no imediato". Quanto à categoria de *realidade*, é a concepção spinozista da substância que manifesta mais claramente seu status: ela é, em si, a união do Ser e da Essência.

É a categoria de *objetividade* que faz o pensamento do Absoluto atingir um nível de elaboração ainda mais profundo. O Absoluto se dá aqui como conceito efetivo: aqui se determina a situação do Ser enquanto ele é doravante "objeto de ciência", na significação kantiana deste último termo. A "explicação", o desdobramento do Ser são então compreendidos como tendo sua razão última numa concepção, seja mecanicista da "realidade" (física), seja química, ou finalista...

Em suma, a *objetividade* das ciências da natureza designa o momento em que o pensamento do Ser está quase a se interligar com o próprio Ser, onde a diferença, já anulada potencialmente, do Pensamento e do Ser, vai desaparecer. Mas a Ciência — no sentido em que a entende Kant (e, através dele, Newton, Lavoisier, Laplace) — ainda não é o Saber, a Ciência que deve destruir até a possibilidade da filosofia. A "natureza", como a pensam os físicos, define ainda uma mera reconciliação abstrata. Falta aí a *Idéia*, categoria na e pela qual o conceito (da subjetividade transcendental) e a objetividade (das ciências) se apreendem em sua identidade profunda, e, ao mesmo tempo, definem liberdade e racionalidade como sendo termos exatamente intercambiáveis.

Essa última oposição — tradicional à metafísica — nós a colocamos, por prudência, entre parênteses até aqui. As últimas

páginas da *Ciência da lógica* não nos permitem eludi-la por mais tempo. O Saber, a Idéia absoluta como verdade em si e para si conferem à liberdade seu status. A liberdade não é nem ilusão nem poder real de eleger: é a Razão, isto é, capacidade indefinida de o "sujeito empírico", enunciando sua experiência, conhecê-la, situá-la em seu lugar, definir sua significação e, assim, colocá-la em relação de inteligibilidade com outras significações. A liberdade não poderia ser empírica, pois o empírico não passa nunca do subjetivo e do relativo, ou seja, do contingente, ou, caso se prefira, da necessidade cega. Ela não é tampouco exclusão (ou foraclusão) do empírico, caso em que seria apenas intenção, projeto ou devaneio. Ela só poderia ser, em conseqüência, esse movimento dado no fato da linguagem e do próprio conhecimento, movimento pelo qual o empírico se torna racional, pelo qual o sujeito se faz Espírito...

A última seção da *Ciência da lógica*, numa terminologia bem diferente, destaca o fato de que, no fim desse longo e difícil percurso, o Absoluto do Saber, presente desde as primeiras páginas como dinamismo que permite a cada categoria perceber sua limitação e superar-se numa categoria mais rica, mais concreta, torna-se agora efetivo. O Ser, que se interiorizou como Essência e se desenvolveu como conceito, concebe-se doravante como vida, como verdade e Saber absoluto. Dessa demonstração, não estão ausentes, na verdade, as motivações universitárias: temos muitas vezes a impressão de que nessa última fase o professor Hegel está decidido a exercer exemplarmente seu domínio e a administrar a prova de que ele não desconhece nada do que foi conhecido. Assim como uma recuperação derradeira e lírica, que não existe sem fazer pensar no luxo orquestral a que se dedicavam os sinfonistas clássicos na *coda* de sua composição...

A idéia absoluta, ou o conceito racional que, na sua realidade, se une somente consigo mesmo, é acima de tudo, pela imediatidade de sua identidade objetiva, o retorno à vida; *mas ela também suprimiu essa forma de sua imediatidade e traz em si a mais profunda contradição. O conceito não é apenas* alma, *mas livre conceito subjetivo, que existe em si e possui portanto a* personalidade — *o conceito prático, em si e para si, determinado, formando enquanto pessoa uma subjetividade impenetrável e atômica; ele não é, entretanto, uma singularidade que exclui tudo, mas uma* universalidade *para si, um* conhecer *que encontra no seu outro sua* própria *objetividade como*

objeto. Todo o resto é erro, perturbação, opinião, aspiração, arbitrariedade e caduquice; só a idéia absoluta é ser, vida *imperecível,* verdade que se sabe a si mesma, *e é* toda verdade.

Ela é de fato o único objeto, o único conteúdo da Filosofia. Contendo nela toda determinidade, *e tendo por essência retornar a si pela autodeterminação e a particularização, ela se manifesta sob diferentes* figuras, *e toda a tarefa da filosofia é reconhecê-la nestas. A natureza e o espírito são dois modos bem distintos de manifestação de sua* presença, *a arte e a religião são os modos pelos quais ela se apreende e se dá uma presença conforme a sua essência; a Filosofia tem portanto o mesmo conteúdo e o mesmo fim que a Arte e a Religião; mas ela é a maneira mais elevada de apreender a idéia absoluta, pois seu modo de captar — o conceito — é o mais profundo. Ela capta as figuras da finitude real e ideal do mesmo modo do que aquelas do infinito e da santidade, e as compreende ao mesmo tempo que ela mesma.*[61]

Mas essa declaração, exata, sem dúvida, e, no entanto, insistente ao excesso, cede o passo precisamente diante da exigência teórica. A exposição do pensamento como Saber absoluto se consuma com uma análise de ordem *metodológica*. O que assinala, afinal, a *Ciência da lógica,* é a própria ordem da dialética como *fato* ineIutável do Pensamento (do discurso) e do Ser, como *realidade* que destrói a *diferença* do Ser e do Pensamento. Já definimos os traços fundamentais desse "método" dialético. Não voltaremos a ele. Estamos agora no cume da parábola: o prisioneiro, desacorrentado, liberto, está na ordem da Idéia pura. Sua liberdade passou a ser Razão; sua subjetividade "falante" fez-se adequação do Ser e da Palavra. Resta *falar*, já que a categoria já foi definida, do que *existe*, agora, no outrora e no há pouco que envolve todo "agora", a *existência* sendo compreendida como o modo de ser da Essência — do Ser interiorizado — enquanto ele não pode deixar de se manifestar.

O sistema: A vida histórica

A atividade física

A natureza *existe*, e a física, que constitui seu saber, tem status de *objetividade*. Essas duas proposições ligadas significam igualmente, em conseqüência, que a Ciência tem de compreender uma e outra em suas relações efetivas, e segundo o lugar que ocupam no cerne do círculo fechado e exaustivo dessa Ciência. É disso que se trata, quando Hegel desenvolve sua especulação nessa direção, e de *nada mais*. O conteúdo de suas análises não nos reterá muito tempo. O que convém assinalar apenas com esse propósito é a extensão dos conhecimentos de Hegel e sua curiosidade insaciável. A correspondência testemunha a preocupação que ele tinha de estar a par das novidades, até mesmo das mais extravagantes. E, em relação a isso, ele surge de fato como um rebento do século XVIII. O que se pode observar também é a exigência de seu racionalismo, que o faz assumir, no tocante às fantasias físicas e biológicas em moda no seu tempo, uma atitude de crítica radical. Seja, entre outros exemplos, este texto que desfecha a análise consagrada, na *Fenomenologia do espírito*, à ciência que Gall instituíra, a frenologia, e que pretendia deduzir as qualidades espirituais do sujeito das *protuberâncias de seu crânio:*

Na frenologia, a réplica deveria chegar a quebrar o crânio daquele que assim julga, para mostrar-lhe, de uma maneira tão grosseira quanto grosseiro é o seu juízo, que um osso não é nada em si para o homem, e muito menos ainda sua verdadeira realidade efetiva.[62]

Contudo, mais importante que esses julgamentos, por mais informativos que sejam, é a concepção da relação que mantêm, segundo Hegel, ciência física e ciência filosófica. Eis uma passagem do *Resumo da Enciclopédia das Ciências filosóficas*:

Parágrafo 246. — *O que chamamos* física, *chamava-se outrora* filosofia da natureza; *é também um estudo teórico e* refletido *da natureza que, de um lado, não parte de determinações exteriores à natureza, como as de seus fins, e que de outro lado tem por objetivo o conhecimento daquilo que ela tem* de geral — *de maneira que este seja também* determinado *em si — isto é, das forças, das leis, dos gêneros, conteúdo que não deve ser um simples agregado, mas que, dividido em ordens e classes, deve apresentar-se como uma organização. Como a* filosofia *da natureza é uma* concepção abrangente (begreifend), *tem como objeto o mesmo elemento* geral *mas* para si, *e o considera em sua* própria necessidade imanente *segundo a determinação própria da noção.*

Observação.

Tratou-se na Introdução da relação da filosofia com a experiência. Não basta apenas que a filosofia se concilie com a experiência da natureza, mas a origem e a formação da ciência filosófica têm como suposição e condição a física empírica. Entretanto, o curso da formação e os trabalhos preliminares de uma ciência são uma coisa, e a Ciência, outra coisa.[63]

É à última fórmula que devemos ater-nos antes de tudo. Ela indica, em primeiro lugar, que a "filosofia da natureza" tem por condição o trabalho empírico do físico que, pacientemente, desvenda seu domínio e constrói os conceitos que lhe conferem a inteligibilidade exigida. Assim, a "filosofia da natureza" não é especulação: não poderia ser construção espiritual *a partir* de pesquisas empíricas; tem como domínio de extensão apenas aquele cujos limites estas pesquisas definem. De repente, se acham eliminadas todas as extrapolações realizadas pela imaginação intelectual, além dos limites da experiência controlada. Aqui, o leitor da *Crítica da razão pura* manifesta sua convicção racionalista: irrisória é toda "filosofia da natureza" que quer ultrapassar as fronteiras fixadas pelo estudo experimental do físico e do biólogo.

Mas isso não significa que a ciência filosófica se reduz à constatação pura e simples dos resultados obtidos, e que sua única missão — como em breve vai indicar Auguste Comte — seja de sintetizar e popularizar as aquisições do saber empírico. Este último se coloca, necessariamente, em nome de seu próprio status, no em si, isto é, na separação do sujeito que conhece e do objeto conhecido (ou a conhecer). Ele determina, assim, um saber "objetivo" que se esgota inteiramente no objeto que ele "sabe", que se confunde com ele, que se satisfaz plenamente com isso e esquece, por isso mesmo, que ele é um saber, ou seja, que procede de uma "operação intelectual".

A tarefa da filosofia da natureza — no sentido que o entende Hegel — é por conseguinte tomar a física como para si e assegurar sua compreensão. Isso significa que ela é responsável, de um lado, por situá-la em seu lugar na ordem da Ciência e, do outro, por garantir as bases conceituais aos diversos domínios que ela reconhece e às categorias que elabora. Ela funda assim a mecânica e as noções que aquela desenvolve: o espaço e o tempo, a matéria e o movimento, a gravitação. Procede da mesma maneira com a física propriamente dita e suas categorias, entre outras a luz, o peso específico, a coesão, o som, o calor, o processo químico. Ela chega à física orgânica e aos seus domínios: a natureza geológica, vegetal, o organismo animal.

Esta enumeração confirma o fato de que o propósito hegeliano não é nem constituir a natureza como realidade efetiva, a partir de um sujeito definido de maneira idealista — esta é uma imputação absurda que muitas vezes se fez a ele —, nem construir uma dessas filosofias da natureza das quais diversos exemplos deploráveis foram dados, desde a *Dialética da natureza*, de Engels, até as fantasias gnosiológicas de Teilhard de Chardin. Não se trata de edificar a natureza, mas de construir seu conceito, ou seja, aquilo graças a que sua realidade passa a ser pensável; não de prolongar a física, mas de compreendê-la e permitir-lhe melhor compreender-se.

As "Ciências humanas"

É no estágio da *Razão observante* que a *Fenomenologia do espírito* examina e demarca, concretamente, os limites do empreendimento de constituição da natureza. O capítulo se fecha de fato com uma

crítica da fisiognomonia e da frenologia, momento último do estudo da orgânica, ele próprio estágio derradeiro da *Razão observante*. Ora, essas duas "disciplinas" representam o pior aspecto da Razão na busca do em si. E, sejam quais forem o sentido e a eficácia do trabalho físico, elas revelam, como num fim deplorável, a irremediável limitação da ciência "objetal". Esta jamais deixa de ser da ordem do em si; quando introduz o para si, o Espírito, não pode ser senão *representação*, isto é, como dado abstrato e vazio. A psicologia é a verdade da física. Haverá que perguntar-se aí — nós o faremos daqui a pouco — se essa simplificação dialética é aceitável, se a noção de "objetividade", em particular, permite ir além da oposição, tradicionalmente introduzida pela metafísica, entre "saber do objeto" e "saber do sujeito".

Ainda assim Hegel a institui. Chega a desenvolvê-la em fórmulas cuja ironia dialética é evidente:

A profundidade

que o espírito extrai do interior e empurra para o exterior, mas empurra apenas até sua consciência representativa *para aí deixá-la, e a ignorância dessa consciência a respeito do que diz realmente são a mesma conjunção do sublime e do ínfimo que a natureza exprime ingenuamente no organismo vital pela conjunção do órgão da suprema perfeição, o da geração, com o órgão da urinação. O juízo infinito, como infinito, seria a realização da vida compreendendo-se a si mesma; mas, quando a consciência da vida fica na representação, ela se comporta como a função da urinação.*[64]

Hegel assinala aqui que é desconhecer a ordem própria do Espírito tomar as coisas tais como se mostram, estabelecer, por exemplo, uma relação essencial entre funções orgânicas, fundamentalmente desconexas em sua significação, do único fato de serem materialmente, isto é, externamente, coligadas. Esse texto, alusivo, sobre a relação de contigüidade da atividade genital e da atividade "urinatória", para traduzir como J. Hyppolite, põe em evidência o status limitado da *representação* física. Quando esta se dá como tal, ou seja, como representação que estabelece elos apenas representativos, ela é aceitável e sua busca participa — em seu lugar — da ordem de construção do Saber. Mas ela se ilude quando acredita poder extrair conceitos dessa. Instaura somente relações *partes extra partes*, que a ciência filosófica acabada terá de julgar.

Em suma, é desconhecer efetivamente o Espírito julgar que tem sentido comparar o pênis à micção e o pensamento a um osso. Juízos semelhantes têm exatamente a consistência e a natureza da urina. Hegel, é verdade, pode parecer antecipar aqui as concepções que, de Royer-Collard a Bergson, alimentaram o empirismo espiritualista. Mas não é de modo algum por acaso que suas fórmulas são percucientes. Se evitam a banalidade — banalidade que será o destino do ensino oficial, na França em particular —, é exatamente por não serem "espiritualistas" e denunciarem um materialismo ingênuo e redutor apenas para instituir um conceito do Espírito que, rapidamente, rejeita, na indiferenciação das opiniões metafísicas, as oposições abstratas, cujo absurdo Kant, em seu rigor soberano, já assinalara: espiritualismo-materialismo, determinação-liberdade, idealismo-realismo, inatismo-empirismo...

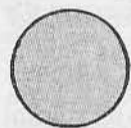
Hegel — que se diz enciclopédico — não ignora a ciência "psicológica" de seu tempo. Situa, no lugar que lhes deve ser dado, essas categorias do discurso que são *a alma, a consciência, a subjetividade transcendental*. Torna claros seu sentido e seus limites. Indica seus desenvolvimentos que, corretamente ordenados, não são necessariamente aberrantes. Mas passa bem depressa ao Espírito objetivo: este comporta, na verdade, dois níveis, que a *Propedêutica filosófica*, que é como uma exposição escolar do hegelianismo, faz aparecer formalmente. Há antes de tudo o Espírito *prático* — no sentido que Kant impôs a esse termo.[65] Enquanto subjetividade, o Espírito interioriza-se: conhece-se em si e para si como cognoscente e raciocinante. Enquanto *prático*, anuncia essa adequação da liberdade e da razão que salientamos, há pouco, como sendo o próprio fato da racionalidade consumada:

Parágrafo 173 — *O espírito prático não tem somente idéias, é a idéia viva. É o espírito que se determina a si mesmo por si mesmo e dá uma realidade exterior às suas próprias determinações. É preciso distinguir o modo sob o qual o Eu é apenas teórico e ideal daquele sob ó qual ele se faz, prática ou realmente, objeto, objetividade.*

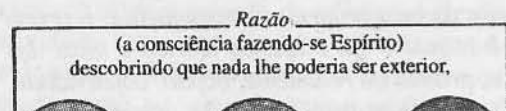
Parágrafo 174 — *O espírito prático chama-se principalmente* livre querer, *na medida em que o Eu pode abstrair toda determinidade na qual se encontra, e na medida em que permanece, em toda determinidade, indeterminado e igual a si mesmo.*

Parágrafo 175 — *Enquanto conceito que determina de dentro, o querer é essencialmente atividade e conduta. Traduz suas deter-*

O Círculo do Saber absoluto na "Fenomenologia do Espírito"
(na transposição de A. Kojève)

Referências

Consciência

Consciência de si

Razão
(a consciência fazendo-se Espírito)
descobrindo que nada lhe poderia ser exterior,

Razão
(A Razão em si)

Espírito
(A Razão para si)

Religião
(A Razão imediatamente em si e para si)

EM SI E PARA SI
EM SI
PARA SI
EM SI E PARA SI
EM SI
PARA SI
EM SI E PARA SI
EM SI
PARA SI

desenvolvimento do Conceito da Religião absoluta: a Teologia e seus conceitos
a Essência luminosa (o culto de Zoroastro)
a bela alma romântica
a Pólis grega, totalidade do mundo ético
O que raciocina
a Natureza e suas propriedades
A CONSCIÊNCIA DE SI. A VIDA E O DESEJO
A CONSCIÊNCIA SENSÍVEL (O REALISMO INGÊNUO)
O EU LIVRE E SUA DIALÉTICA: ESTOICISMO, CETICISMO E CONSCIÊNCIA INFELIZ
O ENTENDIMENTO (O IDEALISMO TEÓRICO)
EM SI E PARA SI
EM SI
PARA SI
A RAZÃO TEÓRICA
as leis do Pensamento: Psicologia e Lógica
a Psicologia e sua manifestação efetiva imediata: Frenologia e Fisiognomonia
o Império e o Direito
O INTELECTUALISMO
o Moralista
o Homem das Letras
a visão moral do Mundo
A MORALIDADE
as contradições da visão moral do Mundo
A RELIGIÃO NATURAL
A SITTLICHKEIT
o Esteticismo
o Utopismo
o Reformismo
O INDIVIDUALISMO
A CULTURA
a Fé, esvaziada de seu conteúdo; a Aufklärung, o mundo do Útil
A RELIGIÃO ESTÉTICA
a Obra de arte viva (o culto de Ceres e de Baco, os Jogos Olímpicos)

minações internas em realidade externa presente, para se representar como idéia.

Parágrafo 176 — *Ao* ato *pertence* todo o domínio *das determinações imediatamente correlativas a uma modificação ocorrida na realidade presente. À* conduta *só pertencem a princípio aquelas dentre essas determinações que contêm a decisão ou consciência. É só isso que o querer reconhece como seu e como comprometendo, no sentido próprio, sua responsabilidade. Contudo, num sentido mais amplo, é preciso estender esta* responsabilidade *àquilo que, nas determinações do ato, sem ter sido consciente, poderia sê-lo.*[66]

O sujeito da Ciência já nos ensinava a *Fenomenologia do espírito*, não é, com certeza, o existente empírico que percebe e que reflete, não é também esse "mínimo divisor comum" ao qual se reduz, no fim das contas, a subjetividade transcendental — que tem como única legitimação a intersubjetividade —, é *o eu inteligível*, na significação em que a *Crítica da razão prática* (que não soube ir até o fim de suas implicações) entendia essa noção. Ora, a liberdade que se diz razão não pode restringir-se a essa efetuação de um *Eu* que conseguiu vencer seus sentimentos e fazer de sua tendência uma *vontade*. Uma vontade, a vontade! O que Hegel define contra Kant, aqui — porque ele é mais "progressista" que o último, porque administra, no fundo, mais rigorosamente, o ensino da Idade das Luzes —, é a importância da obra. Há liberdade e racionalidade apenas efetivas — isto é, produtoras —, e *é essa obra que conta*.

A ordem ética se apaga, a partir de então, diante da força dominadora da cultura. O que os homens quiseram é, precisamente, o que fizeram. O que fizeram, e que permanece, é a Arte, a Religião, o Estado. Por isso, empiricamente, eles viveram; por isso, também, alguns morreram.

A atividade artística

A estética: Um trabalho que é, em nossa opinião, *um dos mais importantes de todos os que se oferecem à Ciência. Na Arte, com efeito, não se trata de um simples jogo útil ou agradável, mas de uma libertação do espírito do conteúdo e da forma da finitude, trata-se*

da presença do Absoluto no sensível e no real, de sua conciliação com um e outro, do desabrochar da verdade cuja história natural não esgota a essência, mas que se manifesta na história universal, onde podemos reencontrar a mais bela e elevada recompensa para os árduos trabalhos no real e os penosos esforços de conhecer.[67]

Foi mais ou menos dessa maneira que Hegel concluiu a série de cursos publicada pouco depois de sua morte por alguns de seus discípulos mais próximos. Melhor que em outras obras, vemos combinarem-se aí, num conjunto ao mesmo tempo lógico e sinfônico, os traços específicos do gênio hegeliano: a exigência conceitual, a vontade de coleta exaustiva, a surpreendente riqueza de informação. Da poesia maometana à técnica de Giotto, da simbologia hindu às interpretações de Schiller, o texto é imperial. Aqui ainda, o especialista contemporâneo não terá dificuldade para assinalar as lacunas e apontar, aqui ou ali, simplificações ou exageros. Terá, sem dúvidas, motivos. E não terá razão, pois essa *Estética* é, sem dúvida, a primeira obra, na história da cultura ocidental, a coligar uma reflexão sobre a atividade artística em sua relação com a obra histórica do homem em geral, uma definição do conceito de beleza em suas manifestações diversas e uma história geral da Arte. Logo que evocarmos a filosofia da História, teremos, bem depressa, de fazer reservas, pois a maneira como Hegel a concebe e como organiza seu conteúdo, constitui, afinal, o fundamento do sistema e remete a uma noção — não explícita — do devir humano que, como tal, deve ser criticada. Se há ressalvas a fazer sobre a *Estética*, elas não são da mesma ordem. Mesmo que questionemos a informação e a ordenação introduzidas, temos de reconhecer, nesse domínio limitado (e por se tratar de um domínio limitado), que jamais se fora tão fundo na compreensão que as diversas sociedades se deram de suas produções artísticas. Dessa profundidade, E. Faure e A. Malraux são a progênie.

A Arte — à qual Kant atribuía uma função tripla: mediadora (entre a Sensibilidade e a Razão), ultrapassante (na medida em que terá um campo de atividade transposta, embora efetiva, à faculdade dos princípios) e reveladora (pois permite começar a entender o que quer dizer *finalidade*), à qual o romantismo atribuía virtudes excepcionais — deve, antes de tudo, ser colocada em seu lugar. O impressionante aqui é que, apesar dos hábitos mentais da época,

Hegel se interroga sobre a atividade de criação artística antes de solicitar o conceito de *beleza*, que ele analisa apenas em função daquela.

A Arte é o primeiro momento do Espírito — o em si do Espírito — contanto, claro, que este último tenha sido definido como o Ser em si e para si. É o Espírito imediato que tenta impor sua verdade como sendo a verdade ela mesma e desenvolve essa pretensão, ora moderada, ora, e com mais freqüência, excessivamente. Sua relação com a Religião é clara: num sentido, é uma Religião. É, aliás, seu próprio status quando a Religião ainda não se manifestou em si mesma, quando ainda não foi compreendida como religião revelada. A Religião estética — talvez se dissesse melhor, hoje, o estetismo religioso dos gregos — confunde, numa mesma assunção da sacralidade do Espírito, o culto dos deuses e a adoração das belas formas. A Arte, na verdade, só adquire sua situação própria depois que a Religião conquista sua essência efetiva, isto é, depois que a última mutação do cristianismo — a Reforma — se impõe.

A partir desse momento (mas a análise tem valor retrospectivo), é possível determinar seu domínio específico. Sua essência primeira — que passará por desenvolvimentos que introduzem uma complexidade cada vez maior, embora sem jamais sair realmente da perspectiva assim definida — é ser o Espírito manifestando-se na expressão sensível, na intuição (na própria experiência).

A mais elevada destinação da Arte é a que ela tem em comum com a Religião e a Filosofia. Como estas, ela é um modo de expressão do divino, das necessidades e exigências mais profundas do espírito. Já dissemos mais elevada; os povos depositaram na arte suas idéias mais elevadas, e ela constitui muitas vezes para nós o único meio de compreender a religião de um povo. Mas ela difere da Religião e da Filosofia pelo fato de possuir o poder de dar uma representação sensível dessas idéias elevadas que as torna acessíveis a nós. O pensamento penetra nas profundezas de um mundo supra-sensível a que se opõe como um além da consciência imediata e da sensação direta; busca com toda liberdade satisfazer sua necessidade de conhecer, elevando-se acima do aquém, representado pela realidade finita. Mas essa ruptura, realizada pelo espírito, é seguida de uma conciliação, obra igualmente do espírito; ele cria por si mesmo as obras de belas-artes que constituem o primeiro elo intermediário destinado a reatar o exterior, o sensível e o perecível ao pensamento

puro, a conciliar a natureza e a realidade finita com a liberdade infinita do pensamento abrangente.[68]

Um texto como esse realça o fato de que a finalidade da Arte não é nunca — a não ser de uma maneira contingente, inessencial — imitar a natureza, despertar a alma ou moralizar a existência. Seu fim é o Belo (o Belo artístico, claro; o belo dito natural é apenas "*um reflexo do Espírito; só é belo na medida em que participa do Espírito*[69]"), o Belo que, a partir de então, se torna uma categoria do Ser. A Arte visa exibir o Ser como belo, isto é, manifestá-lo como realidade sensível do em si e para si. Essa tarefa, que abre o caminho para a completa realização do Espírito, ao mesmo tempo como um momento teórico decisivo de sua constituição e na medida em que a cada momento histórico assinala as etapas reveladoras de seu devir, só pode ser específica. A Arte se realiza nas belas-artes: pintura, escultura, música, poesia; passa historicamente por três etapas: Simbolismo, Classicismo, Romantismo. Os dois movimentos combinam-se. A *Estética* é a expressão informada dessa combinação.

A classificação hegeliana tomada como tal é, sem dúvida, arbitrária. Basta ler o texto, no detalhe de seu desenvolvimento, para descobrir o rigor interno. O sucesso da parte estética da obra hegeliana — a única corretamente conhecida pelo público culto, na França — baseou-se, provavelmente, em razões insatisfatórias. Na *Estética*, Hegel é fácil, e até mesmo, às vezes, falastrão; exalta a espiritualidade empírica em fórmulas que têm tudo para tranqüilizar os "amantes da arte" e outros "*connaisseurs*" que precisam afiançar seu falatório. A legitimação do texto hegeliano situa-se a um outro nível, que é o mesmo definido pela *Ciência da lógica*. Diante das seqüelas do Romantismo — que após o grande momento, correspondente ao início do século, recai nos desabafos pessoais — convém fazer valer os direitos imprescritíveis do conceito e mostrar que a Arte, por maior que possa ser, é apenas um momento do Espírito e nada tem a querer além do que explicitamente pretende. A demonstração administrada por Hegel é, na precisão das referências, convincente. Em todos os níveis, mesmo nas análises técnicas, como as tomadas de empréstimo às obras de um especialista, Rumohr, por exemplo, ela apresenta a prova.

Que a idéia de beleza fique em seu lugar: É, precisamente o que diz Hegel: que saiba de seus poderes e limites; que se com-

preenda como escansão essencial no devir da cultura; que não se arrogue, entretanto, um alcance exorbitante; que determine, tão exatamente quanto lhe for possível, referindo-se ao passado que a constituiu especificamente, o seu campo de ação; que não ignore, por uma cegueira narcisista, sob pena de destruir até seus recursos, que pertence à ordem do Espírito, isto é, que tem a ver com a Religião e a Filosofia...

Hegel, que reflete ao mesmo tempo sobre os sonhos do *Aufklärung*, sobre os de Hölderlin e os do grande Romantismo — o de Novalis e do *Athenaeum* —, decide aqui ser platônico, ou seja, conceder à Arte apenas a parte que lhe convém. A Arte não é a Religião; não é a Filosofia. Menos ainda, a Ciência filosófica.

As atividades religiosas

A estética hegeliana é uma filosofia da Arte. A análise da Religião se coloca na mesma ótica. Como a Arte, a Religião é da ordem do em si para si. Mais precisamente até, como nos adverte a *Fenomenologia do espírito*, a atividade religiosa é a do Espírito em si para si apreendendo-se em sua imediatidade. As *Lições sobre a filosofia da religião* — como a *Estética* — definem, ao mesmo tempo, o universal, a essência e as manifestações particulares que são sua realização progressiva e dramática. Há uma essência da Religião que tem seu status na ordem do Espírito e cujos momentos de constituição interna podem ser reencontrados a cada nível de seu desenvolvimento. Mas essa essência só se realiza e se compreende em relação com o devir do próprio Espírito na multiplicidade de suas determinações.

Assim, a Religião, na sua generalidade, deve ser apreendida quer como momento do Espírito, quer nas suas manifestações particulares, como expressão da cultura que, aos poucos, chega à compreensão de si mesma. A religião grega, por exemplo, ocupa seu verdadeiro lugar na Ciência apenas na medida em que é discernida, ao mesmo tempo, como uma *etapa* (na qual devia permanecer e que devia superar, em breve, a atividade religiosa como tal, em seu empreendimento de construção de si) e como *manifestação do Espírito* (quando se encontrava na Grécia e no mesmo momento estava presente em Fídias, Sófocles, Tucídides e em Sócrates). O que estudaremos no capítulo final, como sendo o *empirismo* hegeliano, atinge aqui — assim como nas *Lições sobre a história da filosofia*, que não teremos a ocasião de retomar — sua apresentação mais elevada e sutil.

A Religião é da ordem do Espírito: não é dele o exterior, o contingente, o excedente, e menos ainda a superação ou a verdade. Nem o *Aufklärung*, que quis substituir a tradição por uma "teologia natural", fundada numa análise racional do conceito do Ser infinito, nem o sentimentalismo religioso, consolidando-se na paixão desenvolvida pela consciência de si quando percebe sua finitude e aspira ao além, permitem compreender o *fato* religioso. Um e outro, aliás, provam sua carência, pois continuam discutindo, com argumentos e golpes de força, aquilo mesmo que está no fundamento da religião: a existência de Deus.

Não há por que rejeitar as provas da existência de Deus: a esse respeito, a demonstração kantiana recorreu ao trabalho abstrato do entendimento. Para o Espírito, quando está na imediatidade do em si e para si, Deus existe. O Espírito então se pensa ele mesmo e a consciência de si que se pensa nele experimenta sua infinita liberdade. Foi isso que Descartes estabeleceu com a maior clareza. A crítica de Kant não alcança seu objetivo: indica apenas a incapacidade do pensamento analítico de apreender a adequação necessária que se estabelece entre o Ser e o Pensamento. A *Crítica da razão pura* é, no fundo, apenas a negação abstrata da metafísica tradicional: não vê que é, exatamente, o argumento dito ontológico que temos de aceitar se quisermos dar ao projeto filosófico toda a sua significação.

O pressuposto de toda filosofia da Religião é que Deus existe. Argumentar sobre isso é irrisório. E recusar o fato das religiões o é mais ainda. Resta mostrar como, através destas últimas, a concepção de Deus se precisa e se institui. Somente analisando-a poderemos pôr a Religião e as religiões no lugar que convém à essência daquela e às particularidades destas.

Assim como o Belo é o objeto da Arte, Deus é o objeto da Religião. Deus é "*o absolutamente incondicionado, bastando-se a si mesmo, existindo por si mesmo, o começo e o fim derradeiro absolutos em si e para si*[70]". Quanto à religião, "*ela representa o espírito absoluto não apenas pela intuição e pela representação, mas também pelo pensamento e pelo conhecimento. Sua destinação capital é elevar o indivíduo ao pensamento de Deus, provocar sua união com Ele e assegurá-lo dessa unidade*[71]". Essas definições, porém, são demasiado gerais. Determinam a função da religião que

é para todos os homens; não é a filosofia, que não é para todos os homens. A religião é a maneira pela qual todos os homens se conscientizam da verdade, e alcançamos isso pelo sentimento, pela representação e pelo pensamento racional. A noção de religião deve ser considerada em relação a essa maneira geral pela qual a verdade chega ao homem.[72]

Para chegar-se à essência da Religião, ao mesmo tempo, repitamo-lo, como domínio específico e como manifestação do Espírito em geral numa determinada época, no seio de uma determinada comunidade, é preciso seguir o movimento de seu devir; da mesma maneira, para saber o que significa esse conceito: Deus, convém compreender os diversos avatares de Deus até o momento em que ele é o que se tornou, isto é, o para si do Ser em si e para si.

A história hegeliana da Religião, como a história da Arte, é pois simultaneamente a análise dialética de um conceito e uma filosofia da História parcial estudando os diferentes momentos do devir do homem através de suas "ideologias religiosas" sucessivas. Esse segundo aspecto é enfatizado pela *Fenomenologia do espírito*. A consciência não "espera" — no desenvolvimento ao mesmo tempo lógico e histórico do texto — que o Espírito se conheça como Religião para ser religiosa. A exigência da demonstração leva Hegel a descrever, por várias vezes, em função de qual dialética, aqui ou ali, a consciência (tomada individual e abstratamente) exige a representação do Absoluto em si e para si, nele se reconhece e se perde. Mas isso ainda não é a religião: esta só é pensável e vivível em função do Espírito, isto é, da consciência (apreendida em sua individualidade abstrata) superada, em função da *comunidade*. Arte e Religião são as manifestações do Espírito enquanto caminha silenciosamente pelas sociedades e constitui sua unidade secreta.

Contudo, o primeiro aspecto — a constituição do domínio próprio da Religião — não pode ser negligenciado. E como logo vamos chegar lá, toda a contenda referente ao "ateísmo" de Hegel decorre do fato de que não se separaram suficientemente esses dois aspectos, ou de que, ao separá-los, considerou-se arbitrariamente um dos dois como inessencial. Não se trata aqui de tentar apresentar, mesmo esquematicamente, o conteúdo das *Lições sobre a filosofia da religião*, nem tampouco de pretender acompanhar suas articulações "histórico-lógicas". Tomado filosoficamente, o devir das

religiões é o próprio devir do Espírito em sua imediatidade. Através das experiências, da organização e do dinamismo das diversas comunidades "religiosas", a humanidade aprendeu, progressivamente, a se descobrir como espiritualidade, isto é, ao mesmo tempo, como já observamos, como sendo indissoluvelmente liberdade e racionalidade. A religião de um povo não é de modo algum simplesmente uma crença: é a expressão do conhecimento (e do grau de conhecimento) que esse povo tem de si e de sua relação com o mundo.

A mutação decisiva ocorre quando o Espírito passa das religiões determinadas para a Religião absoluta. Hegel também chama as primeiras de religiões étnicas: cada uma é própria a um povo, a uma cultura histórica. A segunda é a Religião absoluta, consumada: nela Deus é *manifesto*; ele se torna efetivamente o que é em seu conceito.

A religião cristã é [...] a da verdade. Quando se fala da verdade da religião cristã, no sentido de sua exatidão histórica, não é esse o sentido de que se trata aqui, mas a verdade é seu conteúdo; pois ela possui, conhece a verdade e Deus tal como ele é. Uma religião cristã que não conhecesse Deus, na qual Deus não fosse revelado, não seria uma religião cristã. Seu conteúdo é a própria verdade em e para si, e ela é apenas isso, a existência da verdade para a consciência, do mesmo modo que Deus nela é apenas espírito (antes manifesto, agora verdade em e para si. — Sentimento — o contrário da verdade). Todavia, esse conteúdo é o espírito, é a noção que é a realidade absoluta. O Ser-aí, o fenômeno, o exterior, a objetividade, corresponde à noção e é apenas uma forma vazia da alteridade. A noção é inteiramente o conteúdo da realidade. O próprio espírito é esse processo que consiste em atribuir-se essa aparência e afastá-la, em colocá-la como afastada, e nos dois casos há revelação, pois essa aparência é a aparição de Deus, aparição infinita, que não é exterior a essa aparição.

A religião cristã é (também) a religião da reconciliação do mundo com Deus, que, diz-se, reconciliou o mundo consigo.[73]

A efetividade dessa reconciliação é a Encarnação, a Paixão e a Transfiguração do Cristo.

No ideal grego..., o princípio da individualidade existia para a consciência de si intuitiva. Deus se revela... aos judeus como único no

pensamento, não pela intuição; é por isso que ele não é espírito perfeito. Perfeito como espírito significa exteriorizar como infinita sua subjetividade; essa oposição absoluta é, no seu ponto extremo, um fenômeno espiritual, e um retorno negativo infinito [...] É um verdadeiro indivíduo, que não é como o ideal grego em pedra ou em bronze, uma individualidade ideal, à qual falta a infinidade universal em e por si [...].

Assim a Idéia existe, tendo de maneira imediata a mesma natureza que os outros homens, é finitude comum e como indivíduo igualmente exclusiva, para si inteiramente outro, objetivo como todo sujeito para si, mas de modo que os outros indivíduos não sejam eles mesmos essa Idéia divina. Esse indivíduo é único [...]. É a realidade que se conclui em individualidade imediata. O que há de mais belo na religião cristã é a transfiguração absoluta da finitude, que se tornou intuição, da qual cada um pode se dar conta e ter consciência.[74]

Ora,

com a *morte do Cristo, começa a conversão da consciência. Essa morte é o centro em torno do qual tudo gira; sua compreensão faz a diferença entre a concepção exterior e a fé, isto é, a apreensão pelo Espírito, segundo o Espírito de verdade, o Espírito Santo. Seguindo essa comparação, o Cristo é um homem como Sócrates, um Mestre cuja vida foi virtuosa e que tornou o homem consciente do que é a verdade em geral, do que deve formar a consciência humana. Contudo, a consideração superior é que a natureza divina se revelou no Cristo. Essa consciência se esclarece pelas palavras citadas: Que o Filho conheça o Pai; palavras que têm elas próprias uma certa universalidade, que a exegese pode encarar sob o aspecto geral, mas que a fé, pela sua interpretação da morte do Cristo, apreende em sua verdade; pois a fé é essencialmente consciente da verdade absoluta, de que Deus é em e por si.*[75]

Mas a Encarnação tem um significado ainda mais profundo: a oposição abstrata da finitude e do infinito é abolida:

Essa humanidade em Deus — seguramente a forma de humanidade mais abstrata, a maior dependência, a última fraqueza, o grau mais inferior da enfermidade — é a morte natural. Diz-se num cântico luterano: Deus está morto; assim se exprimiu a consciência do humano, a finitude, a enfermidade, a fraqueza, a negação são um momento divino, porque tudo isso está em Deus, porque a finitude, a negação, a alteridade não estão fora de Deus, e porque a alteridade não é um obstáculo à unidade com Deus. A alteridade, a negação, é conhecida como um momento da natureza divina. Nisso se desenvolve a mais sublime idéia do Espírito.[76]

É em torno dessa superação que se constitui a consciência da comunhão religiosa:

... A Comunidade é o Espírito existente, o Espírito em sua existência. Deus existindo como comunidade. A Idéia existe a princípio para si em sua simples generalidade que ainda não progrediu até o julgamento, até a alteridade, ainda não desenvolvida — é o Pai. Em seguida vem o particular, a Idéia fenomenalizada — o Filho. Na medida em que o primeiro fator é concreto, a alteridade está aí seguramente contida. A Idéia é a vida eterna, a eterna criação; mas o segundo elemento é a idéia na exterioridade, de modo que a aparição exterior se torna, inversamente, o primeiro elemento, como sendo a Idéia divina, a identidade do divino e do humano. A consciência de Deus como Espírito vem em terceiro lugar. Esse Espírito, em sua existência e realização, é a comunidade. Ela começa pela existência da verdade, da verdade conhecida, existente; e essa verdade é o que Deus é, que ele é um em três pessoas, que ele é a vida, o processo dele mesmo em si, a determinação dele mesmo em si. O segundo lado dessa verdade é que ela se manifestou se relacionando com o sujeito, existindo para ele, e que o sujeito tem com ela uma relação essencial e deve tornar-se um cidadão do Reino de Deus. Isto supõe que o sujeito deve se tornar um filho de Deus, porque a reconciliação se fez em e para si na idéia divina, porque ela se manifestou em segundo lugar e porque doravante a verdade está assegurada aos homens. A certeza é o fenômeno, a Idéia que aparecendo, se mostrando, chega à consciência. O terceiro lado é a relação do sujeito com essa verdade, o sujeito, enquanto se relaciona com ela, chega a essa unidade consciente, torna-se digno dela, a cria em si e se acha repleto do Espírito divino. Esta é a noção da comunidade em geral, a Idéia que nesse sentido é o processo do sujeito em si e lhe diz respeito, do sujeito que é acolhido no espírito, que é espiritual, de modo que nele habita o Espírito divino. Essa pura consciência de si do sujeito é também a consciência da verdade, e a pura consciência de si que sabe e quer o verdadeiro é o Espírito divino nele.[77]

Assim, com o cristianismo que, sob a tripla relação do conceito, da representação e do culto, realiza o Ser em si e para si em sua imediatidade, a religião se consuma. A partir daí, as religiões determinadas ou "étnicas" — graças às quais pouco a pouco se consolidou a humanidade em sua experiência do Ser infinito — se tornam inteligíveis, cada uma em seu conteúdo singular e, umas e outras, nas suas relações dinâmicas respectivas. Observemos aqui que Hegel não se limita a construir uma história das religiões — segundo o conceito que utiliza para definir a história, e que examinaremos em breve —; ele faz alusões constantes às concepções da religião que lhe são contemporâneas, desenvolvendo uma crítica sistemática. Para ele é a ocasião de se opor às interpretações, muitas vezes prematuras e pouco filosóficas, que seu tempo desenvolve, à porfia, contra as análises simplificadoras do *Aufklärung*.

Houve primeiro as religiões da natureza: "*O espírito ainda está em unidade com a natureza... a divindade é em toda a parte o conteúdo; mas aqui é Deus na unidade natural do espiritual e do natural; o modo natural é o que determina essa forma religiosa*[78]". A esta fase pertencem a magia direta ou indireta, e a antiga religião da China, a do Tao. Esta última já representa um progresso, visto que aflora aí, no seio das superstições mais comuns, a presença de uma entidade universal.

As religiões que Hegel designa como religiões da *substancialidade* formam o segundo estágio desse primeiro momento: budismo e bramanismo são analisados. O terceiro estágio é o da *subjetividade* abstrata: a divindade se dissocia da substancialidade e se concebe como princípio espiritual, como Bem que se opõe à exterioridade natural e triunfa — é a vitória de Ormuzd, a luz, sobre Ahriman, as trevas, no culto dos parses —; com a religião egípcia, o princípio se torna representação ou, melhor ainda, símbolo. Assim:

A história de Osiris... é a história interior essencial do ser natural da natureza do Egito, que compreende o sol, sua trajetória, o Nilo, o princípio da fecundação e o princípio da mudança, da transformação. A história de Osiris é, em conseqüência, a do sol. Este se eleva até seu ponto culminante, depois volta para trás. Os raios, sua força, exaurem-se, mas após esse esgotamento, esse enfraquecimento, ele recomeça a elevar-se, e renasce. Osiris significa o sol, e o sol, Osiris. O sol é compreendido como movimento circular, e o ano como um sujeito percorrendo espontaneamente esses diversos estados. Em Osiris, a natureza é compreendida de modo a simbolizar Osiris. Osiris é o Nilo que se avoluma, fecunda tudo, transborda, e torna-se pequeno e fraco com o calor — e aqui representa o princípio nefasto — mas que em seguida recupera suas forças. O sol, o ano e o Nilo são compreendidos como movimento circular, retornando sobre si mesmo. Os diferentes aspectos dessa trajetória são representados como momentos independentes, como deuses particulares que simbolizam cada um deles um aspecto, um momento dessa trajetória. É correto dizer que o Nilo é o princípio interior, que o sol, bem como o Nilo significam Osiris, e que os outros deuses são divindades do calendário.[79]

Essa forma primordial, mas exterior, de existência, é expressa na obra de arte, nessas construções grandiosas e maciças edificadas pela comunidade. Porém, como subjetividade permanece nela no estágio abstrato da representação, ela mal consegue se desprender da substancialidade natural; não tendo uma consciência clara de si, manifesta-se na "linguagem muda dos monumentos de pedra". O que ela oferece é um enigma:

A inscrição no templo da deusa Neith *no Baixo-Egito se enuncia assim: 'Eu sou o que foi, o que é, o que será; nenhum mortal ergueu ainda meu véu, o fruto de meu corpo é Hélio.' Esse ser ainda oculto proclama a claridade, o sol, a consciência clara de si mesmo; o sol espiritual como o filho que nascerá dele.*

É essa claridade realizada pelas formas religiosas que devemos examinar agora, isto é, a religião da beleza, ou religião grega, e a religião do sublime, ou religião judia. O enigma aí se acha resolvido; um mito significativo e admirável nos mostra a esfinge morta por um grego, e o enigma é assim decifrado: o conteúdo é o homem, o espírito livre que se conhece.[80]

O segundo estágio da *religião determinada* (ou étnica) vai levar a cabo a cisão do natural e do espiritual; distingue-os seja para rejeitar a natureza ao lado do nada, para fazer da divindade a única realidade, seja para recombiná-las conscientemente, na beleza, sob a própria égide do homem. O judaísmo, de um lado, o helenismo e sua repercussão romana, do outro, constituem os momentos dessa religião da espiritualidade abstrata. Na análise que consagrou a isso, Hegel reorganiza todos os materiais de seus trabalhos de juventude. Mostra como cada um desses povos de-

senvolveu, abstrata e unilateralmente, um dos dois aspectos que vão permitir a manifestação da religião absoluta. O judaísmo compreendeu a divindade como realidade e liberdade infinitas, infinitamente à distância do homem; mas este foi entregue à sua finitude culpada; os gregos compreenderam a necessidade da mediação; conceberam-na como se dando somente na equívoca infinitude da obra de arte (ou da obra política particular); quanto ao verdadeiro infinito, eles o abandonaram ao mistério do Destino. A romanidade recolhe essa concepção e, mais abstratamente ainda, desenvolve-a, preparando, pela sua aspiração universalista, o caminho do cristianismo, mas a ele se opondo também, em razão da visão abstrata e superficial que ela tem do homem e da divindade.

Assim, "*durante milhões de anos, o trabalho do Espírito consistiu em realizar a noção da religião e fazer dela o objeto da consciência*[81]". O que é a Religião em sua essência, o que é Deus, e como deve ser conhecido, doravante o sabemos. A história do pré-cristianismo e a do cristianismo nos informam. Dito dessa forma, parece afinal que esse conhecimento da religião (e de Deus) constitui o próprio Saber absoluto. Hegel não declara guerra aos pensadores do *Aufklärung*, que conceberam todas as religiões primitivas como superstições, que criticaram a fé em nome das "luzes", e tentaram, contra todo bom senso, elaborar um substituto para esse conteúdo concreto: a realidade do culto, os quadros vazios da "religião natural"? Não escreve ele que

o Aufklärung, *essa presunção do entendimento, é o adversário mais virulento da Filosofia; não entende quando esta mostra o que está certo na religião cristã, quando faz ver que o testemunho do espírito da verdade está depositado na Religião. É por isso que a Filosofia deve mostrar a Razão contida na Religião?*[82]

Não determina, um pouco mais à frente, que

a filosofia oferece essa reconciliação (entre a Religião e a Filosofia); nesse sentido, é uma teologia, apresenta a reconciliação de Deus consigo mesmo e com a natureza, estabelecendo que a natureza, a alteridade, é em si divina, e que o espírito finito deve em si mesmo elevar-se à reconciliação, realizá-la na História universal. Essa reconciliação é a paz divina, que não é superior a qualquer razão, mas que é conhecida, pensada e reconhecida como verdadeira, divina por meio da razão?[83]

Surge aqui, seguramente, o problema do ateísmo de Hegel! Essa questão se complicou ainda mais depois que marxistas e antimarxistas a associaram, na maioria das vezes inabilmente, com a questão de sua atitude política. Na verdade, a única questão à qual se pode tentar responder legitimamente é essa — que deixa de lado as disposições subjetivas de G.W.F. Hegel, cujo interesse é apenas anedótico —: Podemos considerar que existe no sistema hegeliano coincidência entre a religião que conseguiu alcançar o conhecimento de si e o Saber absoluto? A resposta é evidentemente positiva. Os textos estabelecem a validade dessa equação: Religião corretamente conhecida = Saber absoluto. Mas é aqui, precisamente, que se introduz a diferença, que é fundamental: o status da Religião é a imediatidade do Ser em si e para si. A religião consumada, mesmo que desenvolvesse, como teologia, por exemplo, demonstrações fundadas na mais elevada reflexão, permanece no imediato. Ela não poderia se conhecer corretamente. Desde o momento em que se conhece como convém, perde sua imediatidade, deixa de ser ela mesma: torna-se Ciência filosófica.

Como salienta admiravelmente A. Kojève, o plano da *Fenomenologia do espírito* sofre, no capítulo VII, uma distorção inesperada. Enfim, tudo se consuma no fim do capítulo VI, consagrado à dialética da "bela alma", para que advenha o Saber absoluto. Nesse exato momento há uma mediação suplementar: o capítulo intitulado "Religião", que analisa as "ideologias históricas". E este capítulo é necessário: o homem da "bela alma", que foi superado, permanece abstrato; está fora da comunidade ética; aquele que deseja se lembrar do passado da humanidade para compreender, através do que se tornou, o que é o Espírito — projeto explícito da *Fenomenologia do espírito* — deve conhecer a progressão inconsciente que se exprime na Arte e na Religião. Arte e Religião têm por função — no cerne do empirismo lógico-histórico de Hegel — evidenciar o fato de que, ao lado das "ideologias" filosóficas e a um nível mais profundo, sem dúvida, o Pensamento desenvolve inconscientemente, por assim dizer, suas figuras.

É isso que desconhece o *Aufklärung*, que, absurda e arbitrariamente, considera inessencial tal forma de arte ou tal conteúdo religioso. A Arte e a Religião têm a verdade. São o caminho do Espírito, do Ser em si para si. Chegamos ao fim. O caminho, pelo qual era preciso passar, foi deixado para trás. É sobretudo um caminho, não uma parada. Salientou-se muitas vezes — para in-

dignar-se com ele — o pessimismo profético que Hegel manifesta em relação à Arte:

Respeitamos a Arte, a admiramos; apenas não vemos mais nela alguma coisa que não possa ser superada, a manifestação íntima do Absoluto, nós a submetemos à análise de nosso pensamento, e isso não com a intenção de instigar a criação de obras de arte novas, mas sobretudo com a finalidade de reconhecer a função da Arte e seu lugar no conjunto de nossa vida.

Os belos dias da arte grega e da era de ouro da Idade Média avançada se acabaram. As condições gerais do tempo presente não são muito favoráveis à Arte. O artista não está apenas desconcertado e contaminado pelas reflexões que ouve formular cada vez mais alto em torno de si, pelas opiniões e pelos juízos vigentes sobre a Arte, mas toda nossa cultura espiritual é de tal ordem que lhe é impossível, mesmo com um esforço de vontade e decisão, abstrair-se do mundo que se agita ao seu redor e das condições em que se encontra inscrito, a não ser que refaça sua educação e retire-se deste mundo, numa solidão em que possa reencontrar seu paraíso perdido.

Sob estes relatos, a Arte continua sendo para nós, quanto à sua suprema destinação, uma coisa do passado. Por isso, perdeu para nós tudo o que tinha de autenticamente verdadeiro e vivo, sua realidade e sua necessidade de outrora, e se encontra agora relegada à nossa representação.[84]

A Religião está na mesma situação, mas em um nível superior. Também é uma coisa passada. Não façamos uso, de uma maneira que seria insultuosa, aliás, do pensamento de Nietzsche — que se situava numa perspectiva diferente —. da expressão de Hegel que citamos poucas páginas atrás, "Deus está morto". Quem viu alguma vez um conceito morrer? Deus, síntese imediata do Ser em si e para si, do finito e do infinito, deve ser colocado em seu lugar na ordem do Saber, como síntese imediata, isto é, parcial. Devemos resolver isso: o sistema hegeliano — o mesmo se dará mais tarde, com outras legitimações, com a ciência de Marx — não é sequer ateu. O Saber absoluto está, decididamente, além das oposições abstratas da metafísica.

Em suma, a tarefa da Ciência filosófica é, como indicam em seu último parágrafo as *Lições sobre a filosofia da religião*, mostrar "*que ainda existe verdade na religião*", e estabelecer "*que nela se encontra razão*[85]".

A família, a sociedade e o Estado

A Ciência filosófica — o Espírito absoluto —

é a unidade da Arte e da Religião, na medida em que a intuição, exterior de acordo com a forma, da arte, cuja produção subjetiva dispersando o conteúdo substancial em numerosas figurações independentes, é compreendida na totalidade *da Religião, cuja divisão que se desenvolve, bem como a mediação dos momentos desenvolvidos na representação, são não somente reagrupadas num todo, mas ainda unidas na simples intuição espiritual e elevadas em seguida ao* pensamento consciente de si mesmo. *Essa ciência é assim a noção da Arte e da Religião reconhecida pelo Pensamento, no qual o que está disperso no conteúdo é reconhecido como necessário, e essa necessidade reconhecida como livre. Por conseguinte, a Filosofia pode se definir como o conhecimento da necessidade do conteúdo da representação absoluta, assim como da necessidade das duas formas, de um lado da intuição imediata e de sua poesia, da representação que pressupõe, da revelação objetiva e exterior, do outro, primeiramente, do regresso subjetivo em si, depois do movimento subjetivo em direção ao fim que é a identificação da fé com a pressuposição. Esse conhecer é pois o reconhecimento desse conteúdo e da forma; uma libertação da exclusividade das formas, bem como a elevação destas à forma absoluta que se determina ela mesma pelo conteúdo, permanece idêntica a ele e se descobre ser o reconhecimento dessa necessidade existente em si e para si. Esse movimento, que é a Filosofia, já se consumou quando em vias da conclusão, ela apreende sua própria noção, isto é, lança apenas um olhar para trás sobre o seu saber.*[86]

Com a *Ciência* a filosofia se consuma. O Espírito, operando na História, e a Cultura que, nas manifestações artísticas e religiosas, é em si e para si, *se conhece* em si e para si. O projeto do Saber absoluto se realiza não apenas enquanto todas as modalidades do Ser e do Pensamento (do Discurso) estão presentes em seu respectivo lugar, mas ainda enquanto a Ciência determina, a cada um de seus momentos, seu processo de constituição. Hegel poderia parar por aí: pois não há outra prova, nesse domínio teórico — já enfatizamos — a não ser o desenvolvimento da própria teoria. A *Fenomenologia do espírito* já oferecia como prova de sua validade o fato lógico de sua auto-suficiência: se quisermos "ir além do"

último capítulo, reencontraremos, fatalmente, o primeiro; do mesmo modo, a *Ciência da lógica* apresenta-se como totalidade fechada que engloba, em seu sistema, todas as categorias possíveis do Ser e do Discurso.

No entanto, essa "prova" lógica não basta para Hegel (ele se interrogará sobre a significação desse escrúpulo). Ele a complementa com uma "prova" histórica: pois, escreve desde 1807, "devemos estar convencidos de que é da natureza do verdadeiro penetrar quando chega seu tempo, e de que ele só se manifesta quando chega esse tempo[87]". A verdadeira justificação[88] consistiria, ele especifica, "em mostrar que nosso tempo é propício à elevação da Filosofia à Ciência". Em suma, se é logicamente possível provar que as deslocações do Ser e do Pensamento e, por conseguinte, que a identidade profunda destes últimos são a partir de então conhecidas, é porque o devir real do Espírito chegou a um estágio tal que essa demonstração se impõe. Ao critério interno de validade, acrescenta-se um externo: o trazido pelos *Princípios da filosofia do direito* e pelas *Lições sobre a filosofia da história.*

Oferecemos, desde já, a solução indicada pelo *Prefácio da Fenomenologia do espírito*: se agora é possível consumar a Filosofia e "superá-la" com a ciência, é porque o mundo moderno viu surgir um modo de organização social, o Estado, que começa a se conhecer em sua verdade. Mais precisamente, com a Revolução francesa, o Império napoleônico e a nova ordem que um e outro, de bom ou mau grado, impuseram às sociedades civilizadas, engendrou-se uma prática do Estado que apreende apenas confusamente seu sentido, mas que oferece ao pensamento a possibilidade de definir a essência do Estado, isto é, o lugar onde Razão e liberdade se identificam efetivamente. A equiparação da Razão e da liberdade é a condição da realização da Ciência. O homem, "sujeito" da Ciência, isto é, depositário lúcido da racionalidade é prefigurado, de algum modo, pelo cidadão consciente do Estado moderno que, livremente, quer a Razão como garantia por excelência de sua liberdade.

A teoria política e a filosofia da história, que a conclui, são o coroamento da obra hegeliana. Os *Princípios da filosofia do direito* provam, caso haja necessidade, a eficácia teórica dos princípios estabelecidos na *Ciência da lógica*. No entanto, mesmo que se aceite, de boa vontade, a *Estética* (que cumpre as mesmas normas "metodológicas"), é a respeito desse texto que se manifestam as maiores reservas. Muitos são os marxistas que — desconhecendo

o que Marx escreveu[89] — identificam aí uma apologia da "autocracia prussiana", e logo se indignam, confundindo levianamente a situação em que se encontrava Hegel em 1820 com a que vivia Marx em 1845; os liberais o consideram uma expressão do fanatismo estatista do qual os filósofos Platão e Hobbes já haviam dado versões deploráveis. Éric Weil e Eugène Fleischman[90] — em obras de um rigor e de informação notáveis, as quais nos permitimos usar abundantemente no que se segue e às quais nos remetemos — mostraram, de uma vez por todas, a improcedência dessas imputações. Não retornaremos a esse ponto.

Os *Princípios da filosofia do direito* analisam a liberdade real que é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade do saber e sua realização. O homem é livre: esta proposição não precisa ser demonstrada. Foram necessárias todas as banalizações psicologistas do século XIX para que se pudesse colocar, com uma aparência de seriedade, essa questão da liberdade. Pois não se trata de saber, como já fizera a concepção de Descartes, Spinoza e Kant, *se alguém*, quando agiu assim e não de outra maneira, teria podido fazê-lo de outra maneira: problema insignificante, que resulta do desconhecimento do status da empiria, e que confunde o trabalho filosófico com o do policial que tem de instruir um processo. O homem é livre, isso significa que ele pode querer e que seu próprio desejo, que parece estar submetido às forças da determinação animal, já se constituiu, enquanto tal, como desejo humano. A célebre — demasiadamente célebre — dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do espírito*, à qual se quis reduzir com demasiada freqüência todo o hegelianismo, estabelece apenas uma coisa: o "arbitrário" do homem, sua necessidade, não se satisfaz apenas com a aquisição de seu objeto. Ele impõe esse objeto como objeto de *sua* satisfação. Exige uma ordem, uma legitimação: e o faz reconhecer, mesmo que seja pela violência! Seu desejo se constrói como vontade: a prova disso é que ele está disposto a morrer — isto é, a anular a fonte de todo desejo — para realizá-la. Esse é o status do Espírito, da humanidade ou, ainda, da cultura. Em suma, Hegel, acima de todas as discussões sobre o livre arbítrio individual (discussões que só têm sentido no âmago dos sistemas que introduzem dogmaticamente uma oposição entre a subjetividade empírica, reduzida à consciência que tem de si mesma, e qualquer transcendência: Deus, Natureza ou Sociedade), repete o que a filosofia não parou de dizer: que o homem não é um animal, e que

pelo menos se tem prova disso, ao saber que a distinção do homem e do animal é humana, e não animal.

O problema é pois determinar não se o homem é livre, mas em que condições o é. Pois a liberdade não é um *ideal*, mas um *fato*. Importa definir as modalidades efetivas nas e pelas quais o desejo humano fazendo-se vontade se realiza, isto é, realiza um conjunto de atos que lhe trazem o que ele visa: tornar-se efetivamente vontade livre. Os teóricos do "estado da natureza" que, como Hobbes, por exemplo, compreenderam isso como reino do arbitrário, viram as coisas corretamente. Só cometeram este único erro — que aliás invalida toda a sua demonstração — de abstraí-lo, isolá-lo como fato originariamente irredutível. Ser que deseja, que está às voltas com a necessidade, o homem possui não apenas seu próprio corpo, mas ainda o "direito" de querer o que pode assegurar sua sobrevivência. Não há outro limite para sua liberdade a não ser a sua potência. *Tendo* um corpo, ele usa "legitimamente", a seu grado, esse corpo e os bens que o satisfazem. Em si, a liberdade se constitui no modo do *ter*, da posse. Mas a rigor a posse é precária. Só se torna propriedade se for garantida. A esse nível da análise, o Rousseau do *Contrato social* está, ao mesmo tempo, certo e errado. Errado: não existe outro direito senão o que envolve o desejo; certo: a satisfação duradoura do desejo remete a um *direito* que é diferente do "direito de fato", isto é, a uma ordem que só é verdadeiramente ordem enquanto transcendente ao que organiza. Em suma, a posse — cujas modalidades são tanto a ocupação quanto a "transformação" (o que Locke já havia determinado) — só se constitui em propriedade quando esta última se institui em *contrato*.

Só há propriedade quando reconhecida. O contrato é a verdade (a essência) da liberdade tomada em si. A esse nível, portanto, a liberdade se realiza apenas se o *ter* no qual ela *tem* sua efetividade encontra uma legitimição num *direito: o direito privado* ("privado", no momento, pela verdade que lhe dará, segundo Hegel, o universal concreto: o Estado). Contudo o *fazer* intervém: um dos meios de possuir é transformar, trabalhar o material dado. O próprio agente, ao mesmo tempo, se transforma a si mesmo. Experimenta abstratamente sua liberdade como capacidade de transformação. Fazendo, faz-se. Assim, na *Fenomenologia do espírito*, o escravo, condenado à atividade material por seu status de homem que, tendo sentido medo de perder a vida, se comportou como um animal,

redescobre, dialeticamente, sua humanidade na relação ativa com o mundo das coisas que lhe é imposta. Esse é, entretanto, o nível mais baixo da realização da liberdade: resulta apenas numa liberdade abstrata, formadora, sem dúvida, mas reduzida à estagnação e à repetição. Observemos, em relação a isso, que parece muito estranho o "marxismo" que viu, não apenas na dialética do senhor e do escravo, mas também na significação do trabalho servil, um modelo que teria servido a Marx na elaboração de sua teoria sobre a luta de classes. Segundo Hegel, a réplica espiritual do modo de trabalho imposto pela dialética do senhor e do escravo é o estoicismo e sua superação, o ceticismo. Seria surpreendente que Marx, bom leitor de Hegel, tivesse de repente conferido ao trabalho em geral, seja ele qual for, um valor formador. Não parece, aliás, que tenha dito isso. Para Hegel, bem como para Marx, o trabalho, tomado como tal, ao nível da propriedade privada possuída ou usurpada, não produz nada — nem virtude nem conhecimento —, a não ser o que fabrica: um objeto "abstrato" na medida exata do processo "abstrato" que o engendra. É preciso decidir-se: o segredo da validade do conceito de luta de classes não se encontra na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do espírito*, à qual Hegel atribuía, aliás, apenas um alcance limitado, como o atestam também os textos dos *Princípios da filosofia do direito*.

Pois não é possível ater-se ao *direito privado*. Este, sem dúvida, envolve o contrato, isto é, uma ordem que vai além das relações empíricas. Ainda assim, a natureza do contrato é determinada pelo objeto do próprio contrato: a posse pretendendo-se propriedade. J.-J. Rousseau já observara isso: não soube tirar as conseqüências. Tentou pensar a relação social em termos contratuais. Quis conferir dignidade à relação contratual, tão obcecado estava pela idéia da tolice ineficaz da violência. Só fez generalizar, fundando — *volens-nolens* — a teoria segundo a qual participam da sociedade aqueles que, de *alguma maneira*, são proprietários. O direito privado — ao qual não se poderia conferir nenhum valor, nem tradicional nem racional (nem Haller, nem Rousseau) — é arruinado por uma contradição que o invalida. Nenhuma universalização o salva.

Ele tende, de fato, a realizar a liberdade, o *ser* mesmo do homem, mas só consegue isso instituindo um *ter*, definindo o que o homem *é* pelo que ele *tem*. Essa inconseqüência manifesta-se assim que se coloca o problema do delito e da punição. O contrato não protege efetivamente contra a injustiça: limita-se a defini-la.

Estipula que aquele que não o respeita, voluntária ou involuntariamente, deve ser punido. O tribunal tem por função determinar o delito e a pena. Ora, a ação do tribunal só pode ser *violenta*. Para manter a paz que deve *reinar* entre proprietários que se reconhecem uns aos outros em sua posse legítima, ela introduz a força. Não há direito de propriedade sem direito de punir, já nos salientara Locke. Ora, a punição aplica-se ao próprio *ser* do criminoso: atinge sua liberdade; atenta contra ela. Supõe com isso que o direito confere ao indivíduo o status da *pessoa*; mas quando esta é reduzida a seu *ter*, ela se empenha em confiná-la em seu status e não apenas em sua exteriorização.

A verdade do direito privado é a *lei de talião*; ficando nessa ordem, corremos o risco de conceber a relação social como sucessão indefinida de "revanches e vinganças[91]". Trata-se de uma ordem abstrata, que admite apenas uma universalização formal, feita de parcialidades e contradições. A transcendência do direito — verdade da propriedade e de seus corolários, o contrato e o delito — é uma falsa transcendência, que só faz confirmar elementarmente esse dado incontestável, mas inconsistente: todo homem pode tomar o que, correspondendo a suas necessidades, se encontra nos limites de seu poder de "ocupação" e "transformação", entender-se provisoriamente com os que reconhecem tal "direito", e instituir tribunais com o poder efetivo de impor essa organização. A paz assim determinada, que tem como única função tornar aceitável a violência inicial da tomada de posse, tem como único fundamento a força, isto é, o poder dos "proprietários".

O império do direito privado só ilusoriamente é o da liberdade. A partir daí, esta reflui para si, compreende que tem de ser ela mesma seu próprio fundamento e que erraria em buscar fora de si o princípio de sua legitimação. À exteriorização na propriedade, no "*ter*", se opõe logicamente a interiorização moralista. Esta é a negação abstrata daquela: doravante, é em si mesmo, como subjetividade, que o sujeito se constituirá como *ser* livre. No entanto, é bastante claro que a empíria desmente essa exigência. O "sujeito" de que se trata aqui não é o lugar mesmo onde se exercem as determinações as mais confusas e contraditórias? É isso pelo menos o que é confirmado não apenas pela experiência corrente, mas também pelas constatações daqueles a quem denominamos precisamente "moralistas": a subjetividade é o domínio da paixão. De fato, seria absurdo negá-lo. Mas aceitá-lo também o seria. É preciso,

apesar da empiria, que o sujeito seja livre (senão, não é mais *sujeito*): *deve* sê-lo...

Não é o *ser* que o moralismo — trata-se aqui evidentemente da filosofia prática de Kant — opõe ao *ter*, mas o *dever-ser*. O homem *deve* ser livre; *deve* se querer agente de sua conduta, *deve* reivindicar, ao menos na qualidade de possibilidade, a autonomia, isto é, a livre determinação de si. Somente desse modo, a liberdade — que não é nem recusada nem concedida, mas a ser conquistada, imposta — guarda uma significação. A análise hegeliana da "moralidade" kantiana é impiedosa: estabelece que a *Crítica da razão prática*, embora recuse o sentimentalismo do *Aufklärung*, aceita sua concepção de conjunto e só chega à razão batizando de "razão" o que é apenas o "coração" abstratamente elevado ao nível de princípio formal; estabelece, contra os românticos — eles próprios negação abstrata dos discursos kantianos e chantres de uma subjetividade crítica que se pretende princípio de toda realidade —, uma argumentação que os defensores contemporâneos do "niilismo" deveriam levar em conta.

Ainda assim, seria errado assimilar a "disposição" hegeliana do sistema moral de Kant às refutações produzidas pelo "moralismo ativo", e que tomam como tema a fórmula estúpida segundo a qual "Kant tem as mãos limpas, mas só porque não tem mãos". Trata-se, para Hegel, na lógica da liberdade constituída pelos *Princípios da filosofia do direito*, de compreender a situação da moral. A moral e sua doutrina — o "moralismo" — são uma peça essencial do sistema. Não é o caso de refutá-los: é o caso de compreendê-los, isto é, definir sua função dentro desse conjunto estrutural que é o Espírito. Em outros termos, é necessário que o homem moderno, que se experimenta como subjetividade, passe pelo "estágio kantiano" e decida-se pela liberdade (como teve de passar pelo "estágio jurídico": será concebível uma sociedade em que qualquer um tome de qualquer outro qualquer coisa em quaisquer circunstâncias?). Ele *deve* se pretender autônomo. O que assinala Hegel, e que é decisivo, é que ele não pode conseguir isso nas condições definidas por Kant. O conceito de autonomia é essencial (e não é o caso de pilheriar sobre sua eficácia empírica): a censura a ser feita a Kant é por não ter definido as condições de uma autonomia efetiva, de ter acreditado que a autonomia é, antes de tudo, da esfera do sujeito abstrato, que deverá reunir-se, em seguida, ao outro na ordem da sociedade dos espíritos.

Os "juízos" da "bela alma" romântica que ora se apaixona pela Revolução Francesa, ora condena seus excessos, são uma conseqüência dessa atitude; "julgam" sob o prisma da subjetividade que, seja lá o que queira, é levada pela contingência de seu ponto de vista empírico. O fato *é* que o homem — que quer a liberdade — pertence a uma família, produz e consome entre outros produtores e consumidores, age politicamente, de uma maneira ou de outra, no âmbito de um Estado.

Sem moralidade subjetiva (*Moralität*), a moralidade objetiva (*Sittlichkeit*) está, pelo menos na situação atual, sem fundamento (o que quer dizer: o cidadão deve ser "moral"). Mas, inversamente, sem a *Sittlichkeit*, a moralidade permanece abstrata e sem função (o que significa: não há "salvação moral" sem efetividade "política"). A moralidade objetiva ou concreta, a existência de comunidades humanas que não esperaram a reflexão filosófica para determinar as regras de seu funcionamento, são o lugar real da liberdade, aquele onde a liberdade é confrontada com seu poder e com seus limites. A esse nível é que o exame do ato livre, que era filosófico, torna-se científico. Dirá então não o que deve ser, mas o que é (e dirá também como o que é implica, na qualidade de condições reais, embora superadas, o que deve ser, jurídica e moralmente).

O que é, primeiramente, é a família. Nela, a vontade se encarna: a subjetividade impõe, por sua plena vontade, limites a seu desejo e se dá obrigações. Ela troca essa limitação por um direito de pertinência, o direito de "fazer parte" de uma coletividade tanto mais capaz de "reconhecimento" quanto mais restrita e que aparece como fundada em sentimentos naturais. O em si da família desenvolve-se, por si, no casamento e atualiza-se no patrimônio, bens e filhos. Os filhos? É da essência deles não permanecerem como tais. A instituição da família dura, como forma; não tem outro conteúdo a não ser essa forma. Ela só assegura o reconhecimento exigindo dois dados contingentes, o sentimento frágil do amor e a realidade parcial, precária se a tomamos em sua parcialidade, de patrimônio.

De fato, não existe *a* família, mas *as* famílias que se organizam em meio à luta pela subsistência. A existência da família remete àquela da *Sociedade civil*, isto é, na terminologia hegeliana, à ordem de produção dos bens visando assegurar a sobrevivência dos homens. Hegel foi um leitor atento dos trabalhos dos economistas ingleses.[92] Na perspectiva que estes definiram, ele analisa o *homo oeconomicus* e o status de sua atividade específica, isto é, o trabalho. Põe em evidência o fato — já assinalado — de que o trabalho tomado em sua generalidade abstrata (o que já fazia a *Fenomenologia do espírito*) pode ser considerado como formador, mas que jamais é ativo *genericamente*, que toda atividade laboriosa eficaz envolve uma divisão do trabalho, isto é, uma distribuição das tarefas contendo ao mesmo tempo a ordem e a desordem, o sistema e a contradição, a igualdade formal e o antagonismo real.

A motivação efetiva do *homo oeconomicus* é o interesse. A sociedade civil é o sistema instável onde funcionam livremente a satisfação das necessidades egoístas. O homem em sua individualidade — aquele do humanismo metafísico — exprime sua força criadora. Não é senão o que faz, entra formalmente em relação com todos os outros: sua atividade é função da atividade de todos. Todo trabalho "privado" é um trabalho "público". Adam Smith enfatizara essa harmonia "exterior" dos produtores que, buscando cada um seu interesse pessoal, contribuíam para o bem geral. Mas o que ele não viu é que, aqui e agora, um aqui e um agora que duram, cada indivíduo "atomizado" e submetido ao único princípio do interesse não pode deixar de constituir-se como adversário de todos os outros. No interior de cada ofício instala-se o conflito; entre as profissões, desenvolve-se a concorrência; no âmago da sociedade, classes opõem-se, aquelas às quais a contigência histórica deu a posse dos meios de subsistência e aquelas que, na privação, são apenas o que fabricam.

A última fórmula que acabamos de empregar poderia deixar supor que uma parte importante da obra de Marx já está na de Hegel, pelo menos nos *Princípios da filosofia do direito*. Na verdade, compreender os textos dessa maneira é alterar sua essência. Hegel não é marxista nem pré-marxista. Legatário universal da cultura ocidental, administra genialmente as produções dela: nela integra a nova economia, *como fato e como ideologia*. Acentua as positividades e as contradições da civilização industrial nascente, usando um vocabulário herdado do *Aufklärung*. Descobre, a partir de Adam Smith, o *homo oeconomicus*, mas não chega, para pensá-lo, a superar os esquemas oferecidos pela tradição política, de Aristóteles a Montesquieu e a Rousseau.

Ainda assim, define a contradição própria a toda organização social que quisesse compreender-se unicamente como *Sociedade*

civil, isto é, como "sistema" dos interesses individuais. Um sistema assim, que anuncia o êxito a cada um, reserva a todos o conflito mortal. A *Sociedade civil* é o lugar onde a liberdade real, que se acredita enfim atingir mais seguramente, se perde e se dissolve nos atalhos estéreis do interesse. O *econômico* não é a verdade do homem. Nele, a liberdade, que se alienou no *ter* congelado do proprietário ou na intenção abstrata do sujeito moral, torna-se ato efetivo; fabrica-se um mundo (uma transformação do mundo dado) que, respondendo primariamente às necessidades, atesta secundariamente o poder que o homem tem de constituir-se a si mesmo, através dos produtos que manifestam simultaneamente sua potência indefinida e suas limitações históricas. A nível do econômico, a liberdade não se torna ainda o que ela *é*, ou seja, razão.

É no e pelo Estado que a humanidade se realiza. Que Estado? O "realismo" hegeliano mantém-se aqui, num domínio onde geralmente triunfam a reivindicação e a utopia. Pois não se trata de dar o "salto rodesiano" de edificar uma destas construções soberbas que desde Platão estorvam e excitam a imaginação política. O Estado que realiza a liberdade efetiva é o Estado que *existe*, que funciona sob nossos olhos e que temos apenas de conhecer em sua essência e em seu funcionamento. Voltemos aqui a um ponto que já assinalamos: esse "realismo" foi com demasiada freqüência compreendido como apologia do fato consumado, isto é, da monarquia prussiana dominante na Alemanha, e da Santa Aliança. De modo algum é necessário, a esse exato nível, referirmo-nos aos testemunhos de Marx e Engels. Basta consultar os textos "engajados" de Hegel — o comentário aos debates sobre a constituição de Wurtemberg (1815-1816) e as observações abordando o *Reform-Bill* inglês, publicadas no mesmo ano da morte do filósofo — para assegurar que ele foi um liberal — numa época e num país onde não era exatamente cômodo sê-lo —, nem mais nem menos que um liberal...[93]

Não dizem outra coisa, aliás, os *Princípios da filosofia do direito*. A mensagem que transmitem foi bastante subvertida, e esqueceu-se demasiado rápido de que a defesa do Estado *moderno*, isto é, do Estado que repousa na centralização governamental e administrativa, na competência dos administradores e na garantia da liberdade privada dos cidadãos, contradiz o Estado existente (e não-real). A Grã-Bretanha (parlamentar) e a França (napoleônica), a Prússia (centralizada) manifestam aspectos desse Estado real: no

entanto, estes não são conhecidos como tal, nem pelos governantes que os impõem nem pelos governados submetidos a eles; não podem desenvolver por isso suas potencialidades. A tarefa da teoria política é revelá-los tais como são, como se deve conhecê-los (pois a teoria não tem que indicar o que deve ser — operação que está, de uma vez por todas, fora de seu poder —; a teoria só pode mostrar como o que existe *é*, isto é, como deve ser conhecido, segundo sua ordem).

O Estado (que é) deve ser conhecido "*como a realidade eficaz da idéia moral*[94]"; é "*a razão em si e para si*[95]". É a manifestação, para nós (expressão que logo precisaremos), do universal concreto, em que a particularidade da existência empírica (a vida privada, sob seus múltiplos aspectos) e a exigência do reconhecimento integral ("o reino dos fins" definido por Kant) encontram o quadro ativo de sua reconciliação. É o lugar onde o "vivido" e o "querido" deixam de manter o conflito e onde se dão as chances de uma boa coabitação. Em suma, realiza-se nele "a vontade livre que quer a liberdade da vontade[96]".

A essência do Estado é o universal em e para si, o elemento racional da vontade, subjetivo contudo enquanto se sabe e se afirma um indivíduo em sua realidade. De uma maneira geral, sua obra, *em relação ao extremo da individualidade, isto é, a multidão de indivíduos, é dupla; ele deve em primeiro lugar conservá-los como pessoas, fazer por conseguinte do* direito *uma realidade necessária, depois promover seu* bem-estar, *para o qual cada um trabalha para si mesmo, mas que tem um lado geral; deve proteger a família e dirigir a sociedade civil —* em segundo lugar *deve reconduzir essas duas coisas assim como toda mentalidade e toda atividade do indivíduo, que tende a se constituir em seu próprio centro, à vida da substância universal, e nesse sentido ser um obstáculo como potência livre às esferas que lhe são subordinadas e conservá-las em sua imanência substancial.*[97]

O Estado, como espírito vivo, é apenas uma totalidade organizada, diversificada nas atividades particulares que, derivando da noção única (embora ignorada como noção) da vontade racional, a produzem sem interrupção como seu resultado. A constituição é esse organismo do poder do Estado. Contém as determinações segundo as quais a vontade racional, enquanto está nos indivíduos, só em si universal, de um lado chega à consciência e à inteligência de si mesma se manifesta, e do outro, graças à ação do govêrno e de suas diversas ramificações, se estabelece na realidade, nela se conserva e nela é

tão bem protegida contra sua subjetividade contingente quanto contra a dos indivíduos. É a justiça existente enquanto realidade da Liberdade *no desenvolvimento de todas suas determinações racionais.*[98]

Mas qual constituição convém a rigor ao Estado racional? É. Weil assim a define: "Esse Estado é uma monarquia, mais precisamente, uma monarquia constitucional, fortemente centralizada em sua administração, amplamente descentralizada no que diz respeito aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários de ofício, sem religião de Estado, absolutamente soberano tanto no exterior quanto no interior[99]". Acentuamos que não se trata, de maneira alguma, de um ideal. Formalmente, a "constituição" de um povo corresponde ao espírito desse povo. É difícil compreender como se poderia prescrever do exterior uma organização: esta já existe e as nações não esperaram os juristas para tentar pôr em ordem as totalidades que elas constituem. Do mesmo modo, não importa aqui saber o que *deve ser*. Repitamos: os Estados modernos começam a realizar os princípios do Estado: a tarefa da Ciência consiste apenas em esclarecer esse princípio e facilitar o conhecimento que todos, governados e governantes, têm ao tomá-lo.

A formulação de É. Weil é tão exata que basta comentá-la. O Estado que assegura a eficácia da coletividade e a liberdade de cada um é uma *monarquia*. "As constituições democrática, aristocrática e monárquica..., é preciso... considerá-las como formações necessárias ao desenvolvimento e por conseguinte à história do Estado[100]." Essa monarquia não deve ser confundida com o despotismo oriental nem com o sistema predominante na época feudal:

A verdadeira diferença entre essas formas e a monarquia autêntica consiste no conteúdo dos princípios do direito em vigor, *que encontram sua realidade e garantia na força do Estado. Esses princípios são os que se desenvolveram nas esferas anteriores, isto é, os da liberdade, da propriedade e ademais da liberdade pessoal, da sociedade civil, de sua indústria, das comunas e da atividade regular regida pelas leis, das autoridades particulares.*[101]

Mas por que a monarquia? Porque é necessário que a soberania se encarne.

A soberania, que a princípio é apenas o pensamento universal dessa idealidade, só se torna existência como subjetividade segura de si e como determinação abstrata, e em conseqüência sem motivo da vontade por si, de onde depende a decisão suprema. É o lado individual do Estado que é único, que só então se manifesta como único. Mas a subjetividade só é verdadeira como sujeito, a personalidade como pessoa, e numa constituição que atinge a realidade racional, cada um dos três momentos do conceito tem sua encarnação separada e real para si. Esse elemento decisivo, absoluto, do conjunto não é pois a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca.[102]

O ato do monarca não poderia ser arbitrário: "O monarca não é o *fundamento* das decisões importantes do Estado soberano, mas seu *desfecho*: ele as assina e pela sua assinatura liga toda sua existência pessoal à individualidade do Estado, declara-se com isso disposto a viver e morrer com 'seu' Estado, que se torna o seu porque ele se submete à soberania do conjunto[103]". Mas, se objetará ainda, por que a monarquia hereditária (e não "eleitoral")? Porque convém subtrair aquele que encarna o "universal concreto" dos questionamentos contingentes, e porque afinal de contas a filiação biológica assegura uma melhor continuidade que os outros modos de recrutamento de "soberano realizado". Essa monarquia é constitucional. Mais precisamente, há um governo que assegura o poder executivo. A grande originalidade da compreensão hegeliana do princípio do Estado moderno é a de acentuar o fato de que a seleção dos governantes se opera não segundo os critérios contingentes: a classe, a fortuna, o sorteio, a eleição, o bel-prazer do monarca, mas em função da *competência*. Especialista do universal, um funcionário exerce um ofício para o qual está qualificado. Retomando a idéia platônica da "seleção dos guardiões", Hegel, inspirado no exemplo napoleônico, logo depois seguido pela Prússia, define uma estrutura de governo a qual, é preciso dizer, corresponde ao que não paramos de ver desenvolver-se depois: a administração estatal e, como se gosta de dizer, a tecnocracia...

Ao funcionário é que cabem as decisões (de acordo com o monarca), aquelas, em particular, respectivas à *Sociedade civil*. Esta, sabemos, é o domínio do arbitrário e do conflito, conflito necessário, mas que pode comprometer a unidade da sociedade e ameaçar os direitos dos cidadãos. A ação dos governantes visa, portanto, organizar, conciliar, até mesmo reduzir as forças contraditórias que deixam a *Sociedade civil* e entram, com o risco de perturbá-lo, no domínio próprio do Estado.

Os interesses particulares das coletividades são administrados pelas corporações, nas comunas e nos outros sindicatos e classes pelas suas autoridades: presidentes, administradores etc. As coisas de que têm necessidade... a propriedade e o interesse privados dessas esferas particulares, e, por esse lado, sua autoridade repousa na confiança de seus companheiros e concidadãos...[104]

Assim, o povo, não como populaça desorganizada e irresponsável, mas ordenado em "estados" segundo sua atividade profissional ou sua posição geográfica, designa representantes que são encarregados ao mesmo tempo de administrar os interesses particulares (na sua estrita particularidade) e de fazê-los valer junto aos funcionários.

Assim, é informando-se junto a esses representantes que estes últimos tomam efetivamente as decisões de acordo com o interesse geral. Estas são teoricamente imperativas. Mas, na verdade, a existência reconhecida das comunas e das corporações constitui uma muralha contra a eventual arbitrariedade administrativa, e isso tanto mais quanto os "estados" puderem apelar ao monarca. É também dessa maneira que funcionará o poder legislativo:

As assembléias de ordem terão por missão fazer chegar à existência o interesse geral não apenas em si mas também para si, isto é, fazer existir o elemento de liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e dos pensamentos da massa.[105]

Serão órgãos de mediação entre o governo e o povo disperso em esferas e indivíduos diferentes.

Vemos como, segundo Hegel, o Estado moderno em seu princípio assegura uma centralização administrativa que garante ao mesmo tempo sua soberania "tanto no interior quanto no exterior" e as liberdades privadas. Exclui, além disso, toda intervenção da Igreja. Certamente, foi preciso que a Religião tivesse conhecido seu pleno desenvolvimento para que pudesse aparecer o Estado em seu status atual; certamente, a Religião, como coisa privada, assegura um alicerce à moralidade objetiva; certamente, "*O Estado e a Igreja não se opõem quanto ao conteúdo da verdade e da razão*[106]". Mas o Estado se situa no Saber, enquanto a Igreja permanece na subjetividade da crença:

Pelo fato de que os princípios da moralidade objetiva e da ordem do Estado em geral passam pelo plano religioso, e não apenas podem mas devem entrar em relação com ele, o Estado recebe de um lado uma garantia religiosa, mas de outro lado resta-lhe o direito e a forma da razão consciente de si, objetiva, o direito de fazê-la valer, e de afirmá-la diante de teses que nascem da forma subjetiva da verdade, quaisquer que sejam a garantia e a autoridade que as cercam.[107]

Assim se define, em linhas gerais, o "liberalismo" hegeliano no direito político interno. Entretanto, essa lógica da liberdade que os *Princípios da filosofia do direito* constituem trata também da soberania "*voltada para o exterior*". Cada Estado, desse ponto de vista, é um indivíduo; é a *verdadeira* subjetividade que assegura a liberdade das subjetividades empíricas. Sua tarefa é defendê-la contra todo empreendimento estrangeiro. Pois ocorrem, não podem deixar de ocorrer, ações adversas. A situação característica da *Sociedade civil* se reencontra, nesse domínio mais amplo: o concerto das nações é necessariamente dissonante. Sem dúvida, nenhum Estado pretende outra coisa que não a salvaguarda de sua independência, e nada mais. Na verdade, ele só existe enquanto se individualiza, enquanto reivindica agressivamente sua soberania, enquanto se apresenta como sendo o único Estado que, merecendo efetivamente essa determinação, deve ser respeitado como tal. A análise hegeliana confirma aqui a descrição profética de Tucídides: no início, a única coisa que a Pólis busca é evitar ser reduzida à escravidão; arma-se para este fim e manifesta sua força; mas logo percebe que o melhor meio de provar sua força é usá-la: subjugando a outra, assegura-se de não ser subjugada pela outra.

A ordem formal que rege a relação entre Estados é a do conflito. Isso não significa que haja guerras perpétuas: são concebíveis contratos que atenuam por um tempo os antagonismos. Existe um "*direito dos indivíduos*" que subsiste mesmo quando eclodiu a guerra, e que separa, tanto quanto possível, o homem empírico, empenhado numa ação guerreira, e o homem como pessoa privada. Se o direito internacional tem um sentido, é por impor essa separação. Mas esperar que possa além disso definir as condições de uma paz perpétua, é sonhar. A paz perpétua — visada pelas construções abstratas do abade de Saint-Pierre ou Kant — supõe na verdade ou que seja realizada a situação aristofanesca na qual não existe mais Estado, e onde os indivíduos, tomados abstratamente, negociam harmonicamente — hipótese pueril —, ou que um tribunal

tenha poder de regular eficazmente os conflitos. Esta segunda eventualidade é igualmente abstrata: que "soberano" aceitaria obedecer a uma decisão tomada por um tribunal, isto é, perder sua soberania, ainda que essa decisão o vise como soberano? O direito internacional ajuda, em caso de conflito, a salvaguardar o que pode ser salvaguardado das liberdades das pessoas privadas; não poderia abolir o conflito entre Estados, conflito do qual a guerra é a solução normal. Devemos reconhecer, nós que soubemos o que valeu a experiência, um século depois, da SDN e da ONU, que a interpretação hegeliana é *"realista"*.

O Estado moderno chegou ao próprio princípio do Estado; a lógica que governava as sociedades está agora descoberta. O Estado dispõe agora dos critérios de seu bom funcionamento, funcionamento que assegura o dinamismo e o controle da *Sociedade civil*, do domínio econômico. A *"monarquia constitucional"* tal como acaba de ser definida é a verdade do Estado: seu conceito permite pensá-lo em suas contradições sobrepujadas. Não parece, ademais, feitas as transposições terminológicas, que a leitura de Hegel seja de tal sorte errada. Seria uma polêmica muito mesquinha tomar como único argumento o fato dela aceitar a monarquia hereditária! Pois é provável que, em relação a isso, o engano, se existe, caiba menos a Hegel que às "famílias reais".

Ainda assim — e isso é muito mais importante —, Éric Weil o acentua com força, se o Estado moderno revela o princípio do Estado, não o realiza. Qual é a essência do Estado? Agora somos capazes de sabê-lo e determinar, por conseguinte, o que devemos desejar em tais ou tais circunstâncias empíricas. O Estado, como universal concreto, como união da Razão e da Liberdade, ainda não *existe*. Pois só poderia ser concreto sendo universal, isto é, mundial. Os *Princípios da filosofia do direito* terminam com o desenvolvimento do conceito da História universal.

Racionalidade e história

Uma leitura correta do que é o Estado moderno revela o Estado na sua verdade: os Estados "ocidentais" existentes organizam-se segundo princípios ainda não bem conhecidos pelos cidadãos, que são aqueles mesmos que utilizará o Estado universal futuro. Nesse sentido, e apenas nesse sentido, aqueles prefiguram este. Mas eles

mesmos são um resultado. Conhecê-los em seus princípios supõe que saibamos por que e como se tornaram o que são hoje. Do mesmo modo que a compreensão do que é a Religião ou do que é a Arte requer o conhecimento do movimento pelo qual Religião e Arte se constituíram em sua especificidade, a ciência do Estado deve conter em si a história sistemática do devir dos Estados. Existe, contudo, uma grande diferença. O devir da Arte e da Religião, enquanto manifestam a Razão (ou a Idéia) imediatamente em si e para si, não passa de uma expressão limitada do devir total. Ao contrário, como o Estado, verdade da moralidade objetiva, ela própria verdade da Arte e da Religião, é a razão mediatamente em si e para si (e permite a constituição da Ciência), sua história é *História universal*.

Esta é pois o coroamento, mas também o fundamento do sistema. Convém aqui voltar atrás e colocar, com mais precisão, o problema do status da história na obra hegeliana acabada. Salientou-se muitas vezes a paixão histórica do jovem Hegel, seu gosto pelo passado e, mais ainda, pelos acontecimentos que subvertem seu tempo. Infatigável leitor de gazetas, profundamente sensível ao fato de que um mundo novo está em gestação, o jovem filósofo se confere a tarefa de "pensar a vida" e, singularmente, a vida histórica. Quando seu pensamento começa, bem antes das primeiras exaltações, a se constituir como sistema, isto é, como teoria legitimada, a abundante riqueza dos acontecimentos se ordena, em níveis diversos, como mosaico lógico. O resultado desse trabalho, que visa deixar falar o acontecimento para que, por si mesmo, se coloque em seu lugar, é a *Fenomenologia do espírito*. Esta define a experiência da consciência que, lembrando-se de si mesma, percorre de novo as etapas que lhe permitiram tornar-se o que ela é, isto é, Razão concebendo-se em si e para si. Essa experiência, como vimos, se distribui segundo vários registros que interferem: o de um sujeito "empírico ideal" (o leitor efetivo da obra), que tem de reorganizar a cultura que precisa possuir legitimamente, o de um sujeito "transcendental", que tem de compreender a constituição de seu próprio status e, ao mesmo tempo, justificar a atividade teórica passada e presente, o de um agente histórico que tem de definir, ao mesmo tempo, a problemática atual no seio da qual ele é "atuante" e os "fatos", isto é, as atitudes passadas (e suas conseqüências) a partir do que ele pode e deve se determinar.

A *Fenomenologia do espírito* é o aprendizado, no triplo sentido, pedagógico, ontogenético e filogenético, da liberdade, a saber: da Razão. A liberdade racional e a razão liberta desdobram as articulações de seu campo teórico na *Ciência da lógica*. A "história" da consciência não tem aí mais nenhum lugar; a história da filosofia intervém apenas como ilustração nas observações destinadas não a fundamentar o rigor dos enunciados, mas a confirmar sua exatidão, pela referência a tal ou qual doutrina. Insistimos o suficiente nesse ponto: o sistema de Hegel é a *Ciência da lógica*. Por mais imaturas e sedutoras que sejam as obras de juventude, incluindo a *Fenomenologia do espírito*, extraem seu verdadeiro interesse apenas disso a que conduzem: essa lógica, que é a verdade da metafísica, isto é, sua superação. O desenvolvimento do sistema — a *Enciclopédia das ciências filosóficas* —, suas aplicações: as diversas "lições" sobre a *Filosofia da religião*, sobre a *Estética* (e o *sistema das Belas-Artes*), sobre a *Filosofia da natureza*, sobre a *História da filosofia*, são apenas, quando se faz referência ao texto decisivo de 1816-18, repertórios abundantes em genialidade, mas também em contingência.

Ora, nesse *corpus* "científico", que representa, em suma, o retorno hegeliano à Caverna, os *Princípios da filosofia do direito* ocupam um lugar à parte. As teorias do direito privado (da propriedade e do contrato), os direitos e deveres do sujeito (moral), da família, da *Sociedade civil* e do Estado terminam com as considerações sobre a *História universal*. Estamos muito longe da *Fenomenologia do espírito* e de seu empreendimento multívoco de recuperação. O devir real (real = racional) se intensifica. Institui-se como fundamento; se a Ciência, realização da filosofia (*i.e:* o Saber absoluto, fazendo as perguntas corretas e respondendo-as de uma maneira legítima) é doravante possível (e real: na *Ciência da lógica*), é porque finalmente o Estado se tornou o que "devia" ser, o quadro normal da equiparação entre a exigência de liberdade e a vontade de racionalidade. A pedagogia hegeliana é exata: a formação de "si" que constitui a *Fenomenologia do espírito* permite chegar aos princípios articulados do Saber. E estes, graças aos quais compreendemos adequadamente a realidade da Arte e da Religião, possibilitam decifrar o enigma: o enigma do espírito que é e se conhece na medida em que é capaz de decifrar os momentos *efetivos* de sua constituição, isto é, a própria história da humanidade.

Sem dúvida, há aqui um círculo. Mas esse círculo não é outro senão o do próprio Saber. A ordem das razões — para empregar essa expressão cartesiana, analisada por M. Guéroult — pedagogicamente desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*, exposta logicamente na *Ciência da lógica*, rigorosamente aplicada a domínios específicos da cultura, desemboca, quando se trata dessa realidade que é o Estado, na ordem do Ser, que é a ordem do Devir, sobre a *História universal*. O Saber absoluto sabe a partir daí de que, *no fundo*, ele é saber: da formação da humanidade por si mesma, da progressão dramática do Espírito construindo-se em meio ao estrondo estridente das guerras e das tragédias quotidianas do trabalho. A operação de fundação só se efetua e só pode efetuar-se dessa maneira (na ótica hegeliana, que é a da filosofia): um sistema do discurso descobrindo, quando discurso consumado, que ele revela o sistema daquilo de que é o discurso.

A introdução às *Lições sobre a filosofia da história* pode ser levada a sério apenas se aceitamos essa perspectiva teórica longamente elaborada. O texto é polêmico e o debate que o institui interessa-nos diretamente, já que a luta a favor ou contra a História está — certa ou erradamente — no centro do problema epistemológico contemporâneo. Define a história filosófica, aquela que, se colocando do ponto de vista da razão, conhecendo-se a si mesma, desvela a sucessão real e organizada do Ser-devir da humanidade. Essa história recusa em primeiro lugar a *história original*,

> *aquela de Heródoto, de Tucídides e dos historiadores desse gênero que descreveram sobretudo as ações, os acontecimentos e as situações que tiveram diante de seus olhos, a cujo espírito emprestaram eles próprios o ouvido, e que fizeram passar ao domínio da representação intelectual o que existia exteriormente.*[108]

Um tipo de narrativa como essa — por mais interessante e reveladora que possa ser — é irrefletida; se desperta o interesse, é apenas porque seu autor foi colocado, pelas circunstâncias, isto é, de uma maneira contingente, numa situação que lhe permitia dominar um momento, bastante limitado, do devir; as significações que se pode tirar são parciais; é, por seu estilo, da ordem do material.

É isso que a *história reflexiva* quer superar. Tomada em geral, desenvolve uma "*narração que não mantém relações com a época, mas que, para o Espírito, ultrapassa o atual*[109]". Põe-se à distância.

Desta maneira, é a *História universal* que tenta alcançar "*uma visão de conjunto de toda a história de um povo, de um país ou de um mundo*[110]". Assim procedem as compilações de Tito Lívio. Introduzem-se então a abstração e a seleção: determinado acontecimento é destacado; mas o que preside essa escolha é a maneira pela qual o historiador, segundo a representação particular que tem, concebe as coisas. A *História pragmática*, também ela, se põe à distância; ela também reflete, mas para extrair lições de um passado que ela aniquila como tal na medida em que lhe atribui a virtude de ensinar o presente:

O que a experiência e a história ensinam é que povos e governos jamais aprenderam nada da história e jamais agiram segundo as máximas que dela extraíram. Cada época se encontra em condições particulares, constitui uma situação tão individual que dessa situação deve-se e pode-se decidir apenas por ela. No emaranhado factual do mundo, uma máxima geral não serve mais que a lembrança de situações análogas, pois uma coisa, como uma fraca lembrança, fica sem força diante da vida e da liberdade do presente.[111]

Outra maneira reflexiva é a *maneira crítica*. Deve-se salientar que aqui Hegel tem em mira precisamente a escola alemã dita "filológica", que está, na verdade, na origem do que consideramos, hoje, *história científica*. Ele se admira do escrúpulo que nos parece constituir o *requisito* de toda análise séria: "*Não se dá a própria História, mas uma história da História, uma apreciação das narrativas históricas e uma investigação sobre sua verdade e autenticidade*[112]". Essa mania de controle, que se desenvolve sem conceitos, é, aos olhos do filósofo de Berlim, a expressão de uma subjetividade ordinária que mascara, sob o pretexto da verificação (uma verificação, de direito, indefinida), seu temor diante de uma história real, em que se equiparariam *res gestae* e *historia rerum gestarum*.

Essa equiparação é proporcionada pela *história filosófica*. Esta, entretanto, deve precaver-se de uma última deformação da *história reflexiva*: esta, por preocupação classificatória, introduz "domínios" e "níveis" (histórias da arte, da religião ou histórias de tal ou tal nação). Na verdade, e é da verdade que se trata, só o ponto de vista da Razão permite reorganizar corretamente o material fornecido pela *história original*. Aí, ainda, o corte introduzido é artificial e remete à dupla contingência que é a subjetividade do historiador e as segmentações incertas do dado empírico.

"*A única idéia que a filosofia traz é essa idéia simples da Razão de que a Razão governa o mundo, e de que por conseguinte a História universal é racional*[113]." Recolher os fatos históricos tal como se apresentam é precisamente aceitar esse "preconceito" aparente. O empirismo dos historiadores aceita preconceitos implícitos e múltiplos. Presumir que a História *(res gestae)* é racional nos leva, em compensação, muito mais simples e lucidamente a reconhecer um fato empírico tão importante quanto os acontecimentos diversos que prendem a atenção dos historiadores de ofício: que a História é história do Homem, e que o Homem é "sensato", quer a Razão e a liberdade, confusamente na maioria das vezes, mas sem descanso. Foi isso que pressentiram Anaxágoras e as doutrinas da Providência, sem ter a possibilidade de definir suas conseqüências. Essas conseqüências, convém admiti-las plenamente agora: a chave do devir da Humanidade — que funda a possibilidade de uma história *(historia rerum gestarum)* — é que esse devir é o da liberdade (descobrindo-se, progressivamente, Razão). Tal é o princípio *imanente* que se deve conceber caso se queira que o passado (e, por conseguinte, o presente e o que ele assinala como futuro) possua uma inteligibilidade qualquer.

O espírito não apenas paira sobre a História como sobre as águas, mas vive nela, é seu único animador. No seu percurso, é a liberdade — isto é, a evolução histórica conforme sua noção — que determina tudo. A meta final desse processo não é outra senão a realização por si mesma dessa liberdade, meta que se pode designar também pelo termo de verdade. Assim, a constatação de que o espírito é consciente, em outras palavras, que há razão na história, não é somente uma verdade reconhecida pela Filosofia, mas também uma evidência ao menos plausível para o bom senso.[114] [Que] "*a História universal seja o progresso na consciência da liberdade — progresso do qual temos de reconhecer a necessidade*".

o próprio conteúdo do devir humano o impõe. Assim, "*os orientais souberam apenas isso, que um só é livre; já os gregos e romanos souberam que alguns são livres, mas nós sabemos que todos os homens em si são livres...*[115]". A função da Ciência é trazer à consciência dos que são livres em si que eles também o são em si e para si, e que têm de querer em função do que são (não apenas *pessoa* do direito privado e *sujeito* moral, mas também e sobretudo *cidadão*).

A História, que é a própria vida dos povos, é realizada pela ação dos *indivíduos*. O papel do "grande homem" — ele existe, e o senso comum que acha que "não existe grande homem para seu criado de quarto" ignora que isso não se deve ao grande homem, mas ao criado de quarto — é, na medida em que ele persegue fins particulares e que é arrebatado pelas paixões, buscar a glória e a fortuna, realizar o destino do povo que ele dirige, de fazer existir efetivamente seu espírito. De maneira que devemos abster-nos de fazer juízos morais do herói:

A justiça e a virtude, o erro, a violência, o vício, os talentos e os atos, as pequenas e grandes paixões, o esplendor da vida individual e coletiva, a independência, a felicidade e a infelicidade dos Estados e indivíduos têm seu significado e valor definidos na esfera da consciência real imediata onde encontram seu julgamento e sua justiça, embora incompleta. A História universal fica fora desses pontos de vista. Nela, o momento da idéia do Espírito universal que é seu nível atual recebe um direito absoluto; o povo correspondente e seus atos recebem sua realização, felicidade e glória.[116]

A ação do grande homem é, em particular, transformar o povo em nação e, daí, em Estado. O gênio de Napoleão é precisamente ter sabido fazer da nação francesa, forjada no cadinho da Revolução, um Estado, o primeiro Estado moderno. Na verdade, se considerarmos o devir humano do ponto de vista da Razão, vemos claramente que:

Os Estados, os povos e os indivíduos nessa marcha do Espírito universal elevam-se cada um no seu princípio particular bem definido, que se exprime na sua constituição e se realiza no desenvolvimento de sua situação histórica: eles têm consciência desse princípio e são impregnados por seus interesses, mas ao mesmo tempo são instrumentos inconscientes e momentos dessa atividade interna na qual as formas particulares desaparecem enquanto o Espírito em si e para si prepara-se para seu nível imediatamente superior.[117]

Como a História é a encarnação do Espírito sob a forma do acontecimento, da realidade natural imediata, os graus da evolução são dados como princípios naturais imediatos, e esses princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores, de maneira que cada povo recebe um. É a existência geográfica e antropológica do Espírito.[118]

O povo que recebe um elemento assim como princípio natural tem por missão aplicá-lo no decorrer do progresso da consciência de si do Espírito universal que se desenvolve. Esse povo é o povo dominante na História universal para a época correspondente. Só pode destacar-se uma única vez na História, e contra esse direito absoluto que ele tem por ser o representante do nível atual de desenvolvimento do espírito do mundo, os outros povos estão sem direitos, e também esses, assim como aqueles cuja época passou, não contam mais na História universal.

R.: a evolução particular de um povo histórico contém, de um lado, o desenvolvimento de seu princípio desde o estado da infância em que está envolto até seu desabrochar, quando, ao alcançar a consciência de si objetivamente moral e livre, entra na História universal. Mas também contém, de outro lado, o período de decadência e queda; pois assim se manifesta nele o aparecimento de um princípio superior, sob a forma simples de negação de seu próprio princípio. Desse modo anuncia-se a passagem do Espírito a esse novo princípio, e da História universal a um outro povo. A partir desse novo período, o primeiro povo perde seu interesse absoluto. Sem dúvida recebe em si mesmo e assimila o princípio superior, mas não se comporta nesse domínio emprestado com vitalidade e frescor imanentes, pode perder sua independência, pode também continuar vegetando como povo particular ou agrupamento de povos, e transformar-se ao acaso nas tentativas interiores e lutas exteriores variadas.[119]

Observemos aqui que as determinações geográficas vêm, por assim dizer, em socorro das disposições históricas: elas esboçam cegamente o destino dos povos. Sobre isso, as páginas que as *Lições sobre a Filosofia da História* consagram a esse papel imposto às nações pela paisagem que habitam e os recursos dos quais dispõem são reveladoras: preocupado em não omitir nada da informação que recolheu, mas pouco preocupado em ir ao fundo, Hegel arrisca-se a considerações empíricas em que se entrecruzam as intuições geniais e as bobagens apregoadas pelos viajantes. Testemunho das primeiras, o texto referente à América do Norte, que prefigura — de maneira surpreendente — as análises de Tocqueville; testemunho das últimas, as narrativas consagradas à África negra e à "petulância natural dos negros[120]".

Porém muito mais importante é a imagem do devir humano proposta por Hegel. No detalhe de seu desenvolvimento, a filosofia hegeliana da História tem as qualidades e defeitos que destacamos

acerca das *Lições sobre a Filosofia da Religião* ou da *Estética*. A riqueza do conteúdo, a credibilidade da documentação (levando-se em conta a época), a exatidão dos pontos de vista são tais que todas as filosofias da História posteriores (apocalípticas ou progressistas) — que no entanto deveriam ser mais bem informadas — parecem irrisoriamente pueris e esquemáticas, de Spengler a A. Toynbee, de Spencer a Mac Luhan. Hegel é, decididamente, e com os limites que acabamos de acentuar, o último enciclopedista. Nele, realizam-se o sonho platônico de uma inteligibilidade integral, o sonho aristotélico de uma apreensão completa das "produções" da natureza, bem como o sonho goetheano de uma compreensão global das ações humanas.

Essa estranha segurança, porém, é datada: é fácil demais, hoje, julgar errada a interpretação que Hegel dá a esta ou àquela civilização. O que é decisivo, ademais, não é isso: é o esquema de conjunto proposto, cujas análises parciais não devem jamais ser consideradas provas, mas ilustrações... A Humanidade passou por quatro etapas — cada povo erguendo-se, por sua vez, para ir até o "fim do caminho" que o espírito lhe atribui —: a infância é o Oriente e o despotismo oriental; a juventude, o mundo grego; a idade viril vem com o Império romano; o Império germânico — o mundo cristão — corresponde à velhice (estando claro que o modelo biológico não poderia ser tomado ao pé da letra: "*a velhice natural é fraqueza; mas a do espírito é sua maturidade perfeita*[121]"). Hoje, com o Estado moderno, estamos além da velhice, na situação em que o Espírito, se conhecendo em si e para si, supera seu devir dramático para começar a desabrochar em seu devir livre...

O despotismo oriental organiza-se politicamente como teocracia. É proveniente do agrupamento natural patriarcal. Supera-o, já que institui um Estado; permanece ligado, visto que confunde numa visão indiferente o pai, o deus e o magistrado supremo. O único indivíduo (livre) é o monarca; a ordem política, a social e a divina não se separaram ainda; a lei identifica-se com o costume, com o interdito (religioso), com a decisão arbitrária (do chefe). Na medida em que o monarca é deus, senhor dos elementos naturais, aquilo em que cada um se deve reconhecer, o antagonismo do homem e da natureza foi mascarado. Os homens só têm de ordenar sua ação em função da situação que lhes é dada, e com isso assegurar sua subsistência. Toda a sociedade está imobilizada em torno desse princípio. Do monarca emana uma administração cerimoniosa e

complicada, que regula, na exterioridade de um "direito" profano-divino, o comportamento de todos e de cada um. É concedida à coletividade a sobrevivência. Quanto à vida, que *deve* exteriorizar-se, ela só pode se manifestar na atividade exterior de conquistas guerreiras, nas invasões que acarretam a devastação e a morte. O interior não está mais à altura do exterior. O déspota oriental é uma criança: orgulhoso da onipotência que exerce, apaixona-se por seu poder e quer exercê-lo universalmente. Os "sujeitos" que o admiram no sucesso e na glória o abandonam bem depressa no revés. O despotismo oriental é, ao mesmo tempo, uma prefiguração e uma caricatura do Estado verdadeiro.

A Polis grega traça o verdadeiro rosto do Estado. A unidade substancial do povo, descoberta pelo Oriente, subsiste. Seu fundamento não é mais, contudo, uma simples manifestação do dado natural, filiação pelo sangue ou proximidade geográfica. É determinado por um acordo entre indivíduos que, reconhecendo-se uns aos outros, fecham um acordo e se definem como livres: é uma "obra de arte política". A *lei*, explicitamente estipulada, define o lugar refletido no seio do qual cada homem livre encontra a legitimação e o controle de sua conduta. Foi isso que Sócrates, ao definir o sujeito como ser moral, que tem de se conhecer em sua relação com o outro, compreendeu profundamente. No mundo grego, a abstração que dá ao espírito seu status está no apogeu: de um lado, o Estado, o universal, organizado segundo as normas da reflexão, do entendimento e capaz de justificar, nos mínimos detalhes, o sentido e a validade de suas leis; do outro, o indivíduo, o particular, educado por essa reflexão e que, de repente, vai além e questiona, em nome da reflexão, essa "universalidade particular" que consiste, fatalmente, no direito positivo e sua aplicação. Sócrates é o *verdadeiro* cidadão grego: morre condenado pela lei que não cessou de defender.

Com o Império romano,

> *efetiva-se até o dilaceramento infinito a separação da vida moral objetiva nos extremos da consciência pessoal privada e da universalidade abstrata. A oposição, que tem seu ponto de partida na intuição substancial de uma aristocracia contra o princípio da personalidade livre sob sua forma democrática, desenvolve-se do lado aristocrático até a superstição e a afirmação de uma violência fria e ávida, do lado democrático, até a corrupção da plebe. A dissolução do conjunto*

culmina na infelicidade universal, na morte da vida moral, onde as individualidades dos povos morreram na unidade do Panteão. Todos os indivíduos são reduzidos ao nível de pessoas privadas, de iguais, dotados de direitos formais, que são mantidos apenas por uma arbitrariedade abstrata levada à monstruosidade.[122]

O Estado romano assegura apenas uma unidade formal no âmago da qual cada indivíduo se reencontra como pessoa privada, como proprietário restrito aos seus interesses mesquinhos e separado de todos os outros.

Surgem entre os romanos a prosa *da vida, a consciência da finitude para si, a abstração do entendimento e a rigidez da personalidade que não redimensiona, nem mesmo na família, sua rebeldia em moralidade natural, mas permanece o Um sem alma e espírito, apresentando a unidade desse Um numa generalidade abstrata* [...] *Ao entendimento sem liberdade, espírito e alma do mundo romano, devemos a origem e o desenvolvimento do direito positivo.*[123]

A mais clara manifestação dessa situação é o lugar que o Imperador vai ocupar

O soberano do mundo tem a consciência efetiva do que ele é — a força universal da efetividade — na violência destruidora que exerce contra o Si de seus súditos que lhe fazem oposição. Sua força, de fato, não é a unificação espiritual *na qual as pessoas conheceriam sua própria consciência de si; como pessoas, elas são sobretudo para si e excluem da rigidez absoluta de sua pontualidade a continuidade com outras. Elas se comprometem, pois, numa relação apenas negativa, tanto uma para com a outra quanto para com ele, que é sua ligação ou continuidade. Sendo essa continuidade, ele é a Essência e o conteúdo do formalismo delas, mas o conteúdo que lhes é estranho, a Essência que lhes é hostil, a que suprime antes isso mesmo que para elas vale como sua essência. O Ser para si vazio de conteúdo; enquanto continuidade da personalidade delas, ele acaba precisamente destruindo essa personalidade.*[124]

Na época imperial:

O que estava presente na consciência dos homens não era a pátria, nem uma unidade moral desse gênero; eles tinham como único recurso

entregar-se à fatalidade e adquirir pela vida uma perfeita indiferença, buscando-a seja na liberdade do pensamento, seja no prazer sensual imediato. Assim o homem rompera com a existência, ou então se entregara inteiramente à vida sensual. Encontrava seu destino na tentativa de buscar para si os meios de deleitar-se, obtendo o favor imperial, ou empregando a violência, a captação de heranças, a astúcia; ou então buscava paz na Filosofia, a única ainda capaz de oferecer um ponto de apoio sólido, existindo em si e para si; pois os sistemas desse tempo, o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo, embora opostos, culminavam contudo no mesmo resultado, a saber, tornar o espírito em si indiferente acerca de tudo o que a realidade apresenta.[125]

Era preciso, para que o Espírito permanecesse vivo, uma conciliação de ordem superior. É o cristianismo, ele próprio superação do "sofrimento infinito" do povo judeu, que o traz, "o cristianismo que foi o primeiro a ousar dizer que Deus morreu para ressuscitar na consciência de cada indivíduo que crê[126]". Com ele,

o Homem, considerado por si mesmo como finito, é ao mesmo tempo imagem de Deus e fonte do infinito. Desse modo, ele tem sua pátria nesse mundo supra-sensível, numa interioridade infinita, que só adquire rompendo com a existência e o querer naturais e pelo seu esforço visando essa ruptura interior.[127]

Doravante, *todos* os homens se reconhecem como livres.

Esse princípio é o que anima o terceiro momento: a idade viril do Império germânico:

O espírito germânico é o espírito do mundo moderno, que tem por finalidade a realização da verdade absoluta enquanto determinação autônoma infinita da liberdade, essa liberdade que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. A destinação dos povos germânicos consiste em fornecer suportes ao princípio cristão. O princípio fundamental da liberdade espiritual, o princípio da reconciliação, instalou-se nas almas ainda puras e incultas desses povos e lhes foi imposto como missão não apenas conservar para o serviço do Espírito do Universo a idéia da verdadeira liberdade como substância religiosa, mas também produzi-lo em liberdade no mundo, retirando-o da consciência subjetiva de si mesmo.[128]

Num primeiro período — que vai até Carlos Magno — a barbárie ingênua e brutal acolhe simplesmente o princípio cristão.

O segundo período desenvolve abstratamente esses dois aspectos (do ano 800 à época do reinado de Carlos Quinto): existe, de um lado, um mundo mental onde reinam as virtudes teológicas, e que, subsistindo por inteiro na representação, acaba por transitar no fantástico; e do outro, a servidão, a rigidez dos costumes, as guerras constantes. O terceiro período corresponde ao mundo moderno:

O mundo sécular parece então conscientizar-se de que tem direito também à moralidade, à retidão, à honestidade e à atividade humanas. Torna-se consciente de sua própria legitimidade graças ao restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou então pela terrível disciplina da Cultura, e a Reforma lhe conferiu, pela primeira vez, sua verdade e sua realidade. Esse terceiro período do mundo germânico estende-se da Reforma até os nossos dias. O princípio da liberdade do espírito organiza então o mundo sob seu estandarte e esse princípio é a fonte do desenvolvimento das máximas gerais da Razão. O pensamento formal, o entendimento, já tinha sido formado, mas a Reforma só deu ao pensamento seu verdadeiro conteúdo, graças à consciência concreta renascente da liberdade do espírito: foi só daí que o pensamento começou a receber sua formação; dela extraíram-se os princípios segundo os quais se deveria reconstruir a constituição do Estado. A vida do Estado deve, a partir de então, ser organizada conscientemente, de acordo com a razão. Costumes, tradição, não têm mais valor; os diferentes direitos devem se legitimar, tendo como base as máximas racionais. Só assim a liberdade de espírito atinge a realidade.[129]

A Reforma teve influência decisiva na formação do Estado moderno. Ela realiza a ordem cristã: a fé deixa de perder-se na exterioridade da instituição para se tornar nada mais do que o princípio moral, íntimo, de uma consciência que se diz livre e racional e que, doravante, pode tentar tudo na universalidade de seu projeto para efetivar a liberdade. O reformado é desde já, interiormente, um cidadão; é apenas um cidadão "privado" que participa da obra comum apenas enquanto ser privado. A Idade das Luzes desenvolve profunda e abstratamente essa concepção: ela faz do homem universal um ideal e tenta conciliar, pela idéia do progresso, a mistura de finitude e infinitude que constitui todo homem — cada homem — se o consideramos individualmente.

A liberdade, prometida a cada um pelo Cristo, continua sendo abstrata: é a liberdade concedida, outorgada, não reconhecida. É definida como um *fato* abstrato, não como um *direito*. Com a Revolução Francesa (que é a verdade da *Aufklärung*, assim como a *Aufklärung* é, no fundo, a verdade da Reforma),

o, pensamento, o conceito do direito, fez-se de repente valer e a velha instituição da iniqüidade não pôde resistir-lhe. No pensamento do direito, construiu-se portanto agora uma constituição, tudo devendo, daí em diante, assentar-se nessa base. Desde que o Sol se encontra no firmamento e os planetas giram ao redor dele, não se vira o homem se colocar de cabeça para baixo, isto é, fundamentar-se na idéia e construir segundo ela a realidade. Anaxágoras dissera antes de todos que o noûs governa o mundo; mas só agora o homem conseguiu reconhecer que o pensamento deve reger a realidade espiritual. Era pois um esplêndido nascer-do-sol. Todos os seres pensantes celebraram essa época. Uma emoção sublime reinou nesse tempo, o entusiasmo do espírito comoveu o mundo, como se somente nesse momento se houvesse chegado à verdadeira reconciliação do divino com o mundo.*[130]

O acontecimento é de uma importância histórica universal: assinala — ousemos essa expressão popular — *o começo do fim* da História. A Liberdade consciente de si, isto é, racional, realiza-se numa ação que unifica todos aqueles que se dizem cidadãos. O empreendimento foi apenas o desencadeamento: chocava-se com demasiados obstáculos internos (o passado da nação francesa, católica em seu íntimo) e com excessivas oposições externas (o sentimento nacional dos povos) para ter êxito. Fracassou, como abortou a operação prematura que nesse mesmo impulso Napoleão Bonaparte quis realizar.

De qualquer modo, daí em diante, o Estado na sua verdade está presente; não é o Estado universal; para Hegel, a Alemanha federal, protestante, submetida à decisão — sempre contestada e contestável — do rei da Prússia (Frederico Guilherme III, lembre-

* Este termo grego fora traduzido em latim pelo termo "intuitius", *ver*. Por vezes é traduzido entre nós pelos seguintes termos: "pensamento puro"; "entendimento puro"; "razão".

mos), apresenta a imagem confusa do que poderia ser o Estado racional:

A mentira de um Império desapareceu completamente. Dividiu-se em Estados soberanos. As obrigações feudais foram suprimidas, dos princípios da liberdade da propriedade e da pessoa fizeram-se princípios fundamentais. Todo cidadão pode ter acesso às funções do Estado, contudo habilidade e aptidão são condições necessárias. O governo apóia-se no mundo dos funcionários, com a decisão pessoal do monarca no topo, pois uma decisão suprema é, como já se observou, absolutamente necessária. Entretanto, com leis firmemente estabelecidas e uma organização bem definida do Estado, o que se reservou à única decisão do monarca deve ser considerado pouca coisa em relação ao substancial. Deve-se seguramente considerar uma grande felicidade quando cabe a um povo um nobre monarca; no entanto isso, mesmo num grande Estado, não tem importância tão considerável, pois a força do Estado reside na sua razão. A existência e a tranqüilidade dos pequenos Estados são mais ou menos garantidas pelos outros; por essa razão, não são Estados verdadeiramente independentes e não têm de se submeter à prova de fogo, a guerra. Como dissemos, todos aqueles que têm os conhecimentos, a prática e a vontade moral necessários, podem participar do governo. Estes são os que sabem que devem reinar, οι αριστοι* *e não a ignorância, e a vaidade da Ciência pretensiosa. Enfim, no que diz respeito aos sentimentos, já vimos que a Igreja protestante conseguiu reconciliar a Religião com o Direito. Não existe consciência sagrada, consciência religiosa distinta do direito secular ou, com mais forte razão, oposta a ele.*[131]

O "fim da História"

Aí começa pois o "fim da História", desta história que é o fundamento e o material do sistema. Fim da História? Em relação a isso, assinalemos dois contra-sensos que convém evitar se quisermos entender corretamente o hegelianismo. O primeiro refere-se ao juízo político de Hegel: o "sucesso" da Alemanha como momento

* οι αριστοι é por vezes traduzido pela expressão "os melhores". Os mais preparados, por assim dizer. (N.R.T.)

de pacificação administrando as aquisições da Reforma, do *Aufklärung*, da Revolução Francesa e do Império Napoleônico, significaria que a Alemanha da época incorpora plenamente o Estado racional, ou que ela tem por missão, excluindo toda outra nação, realizá-lo num futuro próximo. Não é nada disso: a nação alemã cumpriu — por sua vez — sua missão: logo deverá ceder seu lugar à qualquer outra, se acreditarmos na regra da filosofia hegeliana da História que designa a cada nação desempenhar *um* papel e apenas um no devir dos homens. Como o Império Napoleônico, a Prússia será substituída por alguma nação mais dinâmica, até que, na desordem das guerras, se instaure o Estado universal, isto é, mundial. Este, todavia, não será fundamentalmente diferente, em seu princípio, em seu modo de organização, em seu projeto, do que encobre confusamente o Estado prussiano: haverá um monarca dotado de poder de decisão, um corpo de funcionários responsável por determinar o interesse geral, e "estados" representando os interesses particulares. Em que outra nação pensava Hegel para incorporar os "progressos" futuros? Nenhuma conjetura a esse respeito parece séria.

O segundo contra-senso refere-se à significação "ontológica" da fórmula: fim da História. Pode-se, com efeito, interpretá-la como extinção do tempo. A escatologia cristã admite, sem dúvida, que o tempo, que é uma criatura, tem um começo e um fim, e que, chegado o momento, não existirá mais. Semelhante ontologia não tem o menor sentido na concepção hegeliana. O Ser (= Espírito), que é devir, não poderia ser suprimido. A humanidade continuará "devindo"; porém no seio do Estado mundial, ela não "evoluirá" mais, no sentido de que não criará mais nada de novo, estará em plena positividade e viverá numa sociedade integralmente transparente. O que será essa existência, é igualmente impossível imaginar. A. Kojève desenvolve, a esse propósito, uma ficção sedutora, baseada na interpretação do "esnobismo" japonês[132].

Seja como for, o Estado moderno completa a História do mesmo modo que a Ciência conclui o Pensamento. O homem sabe, doravante, tudo o que tem a saber, e em conseqüência, com muita exatidão, o que ele tem de querer. Nas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel especifica:

Não fizemos senão considerar o desenvolvimento do conceito, tendo tido de renunciar à satisfação de descrever de mais perto a felicidade,

os períodos de florescimento dos povos, a beleza e a grandeza dos indivíduos, as vicissitudes de seu destino na dor e na alegria. A Filosofia trata apenas do esplendor da Idéia que se reflete na História universal. Cansada das agitações suscitadas pelas paixões imediatas na realidade, a Filosofia se livra delas para entregar-se à contemplação; seu interesse consiste em reconhecer o curso do desenvolvimento da Idéia que se realiza, e sem dúvida da Idéia de liberdade que só existe enquanto consciência da Liberdade.

Que a História universal é o curso desse desenvolvimento e o devir real do Espírito sob o espetáculo cambiante de suas histórias — eis a verdadeira Teodicéia, *a justificação de Deus na História. Só* essa *luz pode reconciliar o Espírito com a História universal e a realidade, ou seja, o que aconteceu e cotidianamente acontece não apenas não está fora de Deus, mas ainda, essencialmente, é sua própria obra.*[133]

Conclusão

O triunfo hegeliano é completo. Com a filosofia da história, com essa Teodicéia que é aliás, antes, uma "noodicéia", o Saber encontra ao mesmo tempo seu funcionamento (lógico), sua realização ("real") e sua legitimação (prática). O sistema, considerado em sua literalidade, não deixa subsistir nenhuma falha, nenhuma contradição. Nesse sentido, Hegel talvez seja o único dos grandes teóricos da filosofia ocidental que pretendeu (e conseguiu) resolver todos os problemas que se colocou. Platão, no *Parmênides*, aponta as dificuldades da doutrina das "Idéias separadas"; Aristóteles indica a ambigüidade de sua concepção da substância; Agostinho interroga-se sobre as relações da revelação e da intelecção; Descartes deixa sem solução o problema da união de *fato* da alma e do corpo; Leibniz, Hume, e Kant desenvolvem indagações que deixam em suspenso...

O discurso hegeliano, em sua ordem explícita (os textos que ele publicou) e nas confirmações que se deram dele (as lições pronunciadas e que chegaram até nós), coloca todas as questões, cada uma na sua formulação correta e no lugar que lhe convém, e dá todas as respostas, integrando estas e aquelas numa totalidade transparente e fechada. Não persiste nenhuma grande obscuridade, nenhuma ambigüidade. É nesse sentido que o sistema considerado como tal é irrefutável. Pois não é refutá-lo observar, aqui e ali, páginas mais ou menos fáceis ou transições mais ou menos claras — como o fizemos em relação à *Fenomenologia do espírito*. Não é refutá-lo tampouco fazer referências aos "fatos" (que fatos, recorrendo à história das ciências, culturas, povos, da História simplesmente, podem valer contra uma teoria — contra uma ordem fundada do discurso — que estabelece, precisamente, o que há a

estabelecer como "fato"?). A única refutação eficaz pode consistir apenas no seguinte: revelar o caráter errôneo da concepção de conjunto adotada por Hegel. Assim sendo, as doutrinas propriamente filosóficas posteriores ao hegelianismo que o ignoraram ou quiseram ficar "à margem" dele caíram "no interior" dele (no interior das "atitudes", das categorias que o sistema hegeliano já definira como *momentos parciais* do Espírito em devir).

O que se chamou de "a tirania hegeliana" repousa no simples fato histórico de que nenhuma das "filosofias", elaboradas desde um século e meio atrás, conseguiu se desligar seriamente dos resultados obtidos por Hegel; de que as que os desconheceram (como a de Bergson, por exemplo, e em menor escala a de Husserl) permaneceram com isso no estágio de uma exigência cuja efetuação foi muito medíocre; de que as que se referiram a eles, mesmo que fosse para rejeitá-los, acabaram sendo-lhes finalmente tributárias, do marxismo ao espiritualismo cosmológico, passando pelo que se chama de existencialismo. Pode-se detestar o sistema hegeliano — como Kierkegaard —, não se pode, hoje, caso se pense que a atividade filosófica tem um sentido, eludi-la. A razão disso é que Hegel se inscreveu efetivamente no projeto filosófico, o do discurso integralmente legitimado, levando ao homem (concebido como humanidade) e ao homem (concebido como indivíduo e superando essa condição) a sabedoria, isto é, a possibilidade de conduzir-se de maneira a ser ao mesmo tempo livre e racional. Esse discurso, ele o construiu; o concluiu. Ao mesmo tempo, mostrou que os problemas que definem o campo da pesquisa filosófica foram colocados primitivamente por Platão e Aristóteles; estabeleceu que era preciso formulá-los de outro modo, e tendo realizado esse "requestionamento", respondeu, exaustiva e definitivamente, superando, de uma vez por todas, os problemas dos quais se alimentou a metafísica, e cuja inanidade Kant acentuara. Com a obra hegeliana, o domínio da filosofia especulativa, definido quatro séculos antes de nossa era e, desde então, quão fecunda, encontra as condições de seu encerramento. Hegel é o último filósofo, no senso estrito do termo. Lendo-o, tem-se vontade de escrever em algum dicionário resumido: "Filosofia — subst. fem. Gênero cultural, nascido em Atenas em 387, nos jardins de Academos, e morto em Berlim em 1816, com a publicação de *A Ciência da lógica*."

É preciso que partamos dessa evidência razoavelmente desagradável para que nossa "conclusão" fique à altura da doutrina,

cujos aspectos mais significativos acabamos de tentar relembrar. Nenhum academismo é conveniente; o realismo e o rigor de Hegel invalidam-no antecipadamente. E todas as vezes em que nos for necessário recorrer a algum termo em *-ismo*, que se saiba que o emprego será análogo a ele.

Hegel não é espiritualista nem materialista — no sentido da ontologia tradicional — nem idealista ou realista — no sentido da teoria do conhecimento que disso deriva. O sistema transcende mesmo a oposição ontologia-teoria do conhecimento que pautou o desenvolvimento da *philosophia perennis*. Convém tomá-lo como ele se dá, como superação efetiva e integração real de todas as posições doutrinais que o antecederam. É preciso tomá-lo assim, já que, precisamente, a única coisa que ele pretende é isso: ser a *verdade* da filosofia que se tornou metafísica. É a ordem à qual qualquer discurso, que se diga filosófico, deve atingir, caso reflita sobre as normas que comandam legitimamente sua produção como discurso. Não existe, a partir daí, nenhum motivo para contestar-lhe o título de *Ciência* que ele se dá... O problema é apenas saber *como* e *de que* ele é ciência...

Discurso de terceiro grau, assim tentamos definir o texto da *Ciência da lógica*. O grau zero seria o puro sentir e o puro desejo, tal como os evocam os primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* para assinalar logo, aliás, que eles não passam de um limite, que devem transformar-se num primeiro nível, transmitir uma mensagem, tentar se provar, se definir como atitude arriscada que exige um desdobramento que já é um reconhecimento. O primeiro discurso é o em si (um em si que é revelado somente depois, que não se sabe, que se esvai no objeto que o coloca — que já é, aliás, mediação em relação ao desejo e ao sentir — é a δόξα tal como a define Platão, ou a *certeza* como a pensa o cartesianismo). Articula-se como consciência, como consciência de si, como Razão. Ainda não é o Espírito presente em si.

Este desenvolve-se como segundo discurso, nas "atitudes existenciais" (mais ou menos deliberadas), nas obras culturais (estéticas e religiosas), nos textos dos metafísicos. É o produto de uma reflexão que se sabe tal; resulta de uma mediação que, desta vez, é decisiva. A própria *Fenomenologia do espírito* é esse segundo discurso: percorre os momentos dessa reflexão definindo seus momentos, e determina a organização graças à qual o Espírito se dá sua própria transparência. O status ambíguo da obra de 1806-1807

origina-se precisamente do fato de que ela é, ao mesmo tempo, a simples compilação do segundo discurso e que, sendo uma compilação completa, já é da ordem do saber.

Mas convém nos determos aqui: o puro sentir e o puro desejo não são "humanamente" sustentáveis; eles têm de *falar*; entram necessariamente na malha do primeiro discurso, que os traduz, isto é, os exprime fazendo "passar" o que têm de essencial. Essa transposição é, ao mesmo tempo, enriquecimento e diferenciação. Hegel está de tal modo persuadido da existência de uma ordem geral do Ser (e do Discurso) que o "recalcamento" do puro sentir e do puro desejo os exalta e os eleva a uma expressão que constitui, homologicamente, a sua verdade. Do mesmo modo, o primeiro discurso — homólogo, ainda falando inabilmente, ao silêncio ruidoso, ao grau zero — encontra nos segundos discursos, os da Moral (*Sittlichkeit*), da Arte, da Religião e da Metafísica, uma transposição ela própria homológica, assegurando uma inteligibilidade tranqüilizadora. Assim, o que o mundo romano, ao seu nível, exprime e assegura sobre o sentir e o desejo, encontra primeiro no direito privado, em seguida na oposição abstrata do ceticismo e do estoicismo, as manifestações homológicas da contradição específica que a faz existir: a *pax romana*, nessas determinações diversas, mas homogêneas, é colocada como uma totalidade que define um momento da vida do Espírito.

Detenhamo-nos ainda nesse exemplo: existe um domínio, delimitado ao mesmo tempo lógica e historicamente: o mundo romano; este tem uma essência ou, caso se prefira, uma definição. Esta é dupla: assegura, de um lado, a unidade da *romanidade*, contra as realidades essenciais que a "circundam" histórico-logicamente, a Pólis grega, *a parte ante*, e o universo cristão, *a parte post*; ela presta conta, por outro lado, de suas diversas manifestações: o mundo romano recolhe uma herança, significativa das instâncias próprias ao Espírito (toda sociedade tem, num certo aspecto e segundo articulações confusas ou definidas, uma *Sittlichkeit*, uma arte, uma religião, uma filosofia), que a essência da *romanidade* deve compreender segundo o desenvolvimento próprio que os romanos livremente lhe deram. A unidade entre o que se pode chamar, para simplificar, a "essência externa" — aquela determinada por aquilo a que ela se opõe, isto é, por seu lugar na história lógica do Espírito — e a "essência interna" — a que estabelece a coerência entre as manifestações diversas, e que podem aparecer como não

se correspondendo, do mundo romano — encontra sua expressão no próprio devir de Roma. A história lógica de Roma, desde que seja "bem feita", permite compreender como Roma sucede à Grécia e como antecipa o cristianismo, e por que engendrou *esse* tipo de religião, *esse* tipo de filosofia.

Em suma, a essência da romanidade não apenas constitui a regra a partir da qual se organizam todas as expressões romanas que contam, mas também coloca a *romanidade* no lugar que lhe convém. É o elo abstrato a partir do qual tudo o que foi atualizado — até o momento em que aparece o mundo romano —, tudo o que este desenvolve em matéria de acontecimentos e obras, tudo o que ele anuncia (e que se realizará) se torna inteligível. Nela se entrecruzam e se ordenam determinações que são simultaneamente da natureza do fato e da natureza do direito: a ordem romana simboliza com a ordem do Ser (e do Discurso), visto que nela, simultaneamente, se revelam um momento do devir e uma manifestação do Espírito.

Mede-se aqui a complexidade da *causalidade* acionada pelo sistema hegeliano. Essa causalidade é eficiente (ou real) — quer se trate de existência (a Grécia, Roma, o cristianismo, a religião egípcia) ou de essência (o fenômeno, a realidade, o objeto): cada etapa onto-histórico-lógica é um efeito cuja causa produtora é a etapa anterior; e engendra ela própria a etapa seguinte. Essa eficiência, contudo, é *dialética*. Mas, na verdade, que significa esse qualificativo? Como vimos, a *Ciência da lógica* nos esclarece a esse respeito. A *diferença* entre duas "categorias" (como entre dois momentos históricos, religiosos ou estéticos) não poderia ser compreendida como diferença se inscrevendo no seio de um mesmo registro: não é da ordem da comparação (comparação que se pode fazer aparentemente, por exemplo, entre os dois estados de um corpo submetido a uma transformação física ou química). Ela só é diferença inteligível se comporta em si o processo que produz a diferenciação. Ora, a causalidade identitária (a que vai do Mesmo ao Mesmo) é incapaz de assegurar essa produção, a não ser recorrendo à ação contingente de um agente exterior — é isto que estabelece claramente a física galilaico-cartesiana: para que dois estados de um *mesmo* sejam diferentes, é preciso que um *outro* intervenha (Descartes tem de aproximar o pedaço de cera de uma chama para que ele se torne maleável).

Plano da Ciência da lógica

TEORIA DO SER		
Qualidade	o Ser	o Ser
		o Nada
		o Devir
	o Ser-aí	o Ser-aí como tal
		a Finitude
		o Infinito
	o Ser para si	o Ser para si como tal
		o Um e o Múltiplo
		Repulsão e Atração
Quantidade	a Quantidade	a Quantidade pura
		Grandeza contínua e Grandeza descontínua
		Delimitação da quantidade
	Quantum	o Número
		Quantum ext e Quantum i
		a Infinidade
	a Relação quantitativa	a Relação direta
		a Relação inversa
		a Relação potencial
Medida	a Quantidade específica	o Quantum específico
		a Medida especificadora
		o Ser para si na medida
	a Medida real	a Relação entre as medidas independentes
		Linha nodal formada pelas relações das medidas
		o "Sem-medida"
	o Devir da Essência	a Indiferença absoluta
		a Indiferença como relação inversa dos fatores
		Transformação em Essência

A ESSÊNCIA		
a Essência enquanto reflexão sobre si mesma	a Aparência	o Essencial e o Inessencial
		a Aparência
		a Reflexão
	as essencialidades ou as determinações reflexivas	a Identidade
		a Diferença
		a Contradição
	o Fundo	o Fundamento absoluto
		o Fundo preciso
		a Condição
o Fenômeno	a Existência	a Coisa e suas propriedades
		as Matérias enquanto componentes das coisas
		a Dissolução da coisa
	o Fenômeno	a Lei do Fenômeno
		o Mundo fenomenal e o Mundo existente em si
		a Dissolução do Fenômeno
	a Relação essencial	a Relação do todo e das partes
		a Relação entre a força e suas manifestações essenciais
		a Relação entre o exterior e o interior
a Realidade	o Absoluto	a Interpretação do Absoluto
		o atributo Absoluto
		o Modo absoluto
	a realidade	Contingência ou realidade formal, possibilidade e necessidade
		Necessidade relativa ou realidade real, possibilidade e necessidade
		Necessidade absoluta
	a Relação absoluta	a Relação de substancialidade
		a Relação de causalidade
		A Ação recíproca

O CONCEITO		
a Subjetividade	o Conceito	o Conceito geral
		o Conceito particular
		o Individual
	o Juízo	o Juízo de existência
		o Juízo de reflexão
		o Juízo de necessidade
		o Juízo conceitual
	o Silogismo	o Silogismo de existência
		o Silogismo de reflexão
		o Silogismo da necessidade
a Objetividade	o Mecanismo	o Objeto mecânico
		o Processo mecânico
		o Mecanismo absoluto
	o Quimismo	o Objeto químico
		o Processo
		Transformação do quimismo
	Teleologia	a Finalidade subjetiva
		o Meio
		a Finalidade realizada
a Idéia	a Vida	o Indivíduo vivo
		o Processo vital
		o Específico
	as Idéias do Conhecimento	a Idéia do Verdadeiro
		a Idéia do Bem
	a Idéia absoluta	

Na ótica identitária, a diferença não é pensada: é somente constatada. Há diferença pensada apenas entre o Mesmo e o Outro, eis o que é preciso admitir: o Mesmo e o Outro *fazem* a diferença. O um, todavia, só pode ser relacionado ao outro enquanto o engendra. A causa não é a verdade do efeito — isto é, não leva em conta sua manifestação —, a não ser quando o efeito é a *negação* da causa. Só a relação de negação torna a diferença pensável. O Império romano, que veio depois, *é diferente* da Pólis grega. Para que, entre esses dois momentos, se instaure uma relação de inteligibilidade, é preciso que as determinações características de Roma *neguem* as da Grécia, tragam alguma coisa que seja, ao mesmo tempo, completamente nova e que, no entanto, não o é absolutamente. A *negação* é a verdade da *diferença*, visto que no momento em que, necessariamente, ela separa, tão necessariamente quanto sem referência a qualquer exterioridade, ela une.

O sistema reproduz — nos diversos níveis do Espírito (da cultura, das diversas culturas) — o processo pelo qual as múltiplas diferenças compreendendo-se como momentos ligados pela causalidade dialética, se ordenam segundo a inteligibilidade e a necessidade. Existem níveis diversos: a *Propedêutica filosófica*, a *Fenomenologia do espírito*, a primeira na exterioridade, a segunda num movimento de retomada interior, examinam o nível pedagógico, no sentido forte e platônico do termo; a *Ciência da lógica*, definindo, pelo lugar que ocupam necessariamente na ordem do Ser (e do Discurso), todas as categorias concebíveis, determina o lugar, finito e ilimitado, do pensável; as *Lições sobre a filosofia das religiões*, sobre *a Filosofia da história*, sobre a *Estética*, bem como os *Princípios da filosofia do direto* analisam, segundo o registro próprio de cada um, os domínios onde o Espírito teve de trabalhar para fazer-se Espírito. Ora, se existe um sistema, é porque entre esses diversos níveis existe uma unidade ou, pelo menos, uma homologia.

O Espírito seria uma simples coleção de conjuntos ordenados se ele próprio não fosse o conjunto desses diferentes conjuntos. A *Fenomenologia do espírito*, numa primeira versão, a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, num texto muito mais elaborado, introduzem essa coerência. Cada nível cultural é situado dialeticamente em relação a todos os outros, segundo seu lugar onto-histórico-lógico. Os *elementos* que apresentamos visam precisamente destacar a vontade hegeliana de organizar, segundo suas "diferenças-contradições", o todo do Espírito. A ordem do conjunto de todos os conjuntos — o Ser sabendo-se Espírito — aparece aí como ele mesmo submetido à causalidade dialética. Esta, funcionando de maneira imanente, desempenha um triplo papel: assegurar, primeiro, a unidade diacrônica das diversas figuras do Espírito no interior de cada um de seus domínios; fundar, em seguida, a unidade sincrônica do Espírito diversificado em domínios; estabelecer, enfim, a unidade da ordem sincrônica e da ordem diacrônica no absoluto de um Saber que não deixa nada cair fora de si.

Assim, no fundo, se cada elemento (existente ou essencial) extrai sua existência e significação das relações diacrônica (a Grécia, Roma, a cristandade) e sincrônica (a Arte, a Religião, a Filosofia) que ele mantém com os elementos que, justapondo-se a ele, o determinam (e se determinam em relação a ele), o sistema dessas relações encontra sua razão apenas no todo. O todo de Roma, o todo da Arte, o todo da Arte romana são expressões parciais da totalidade: nesse sentido, pôde se dizer que eles "simbolizam" com esta. A partir de então, assim como a causalidade real (ou "histórica") tem sua razão na dialética que a sustenta, a causalidade dialética que se *diferencia* em contradições articuladas tem seu fundamento na causalidade do todo.

A totalidade — que também podemos chamar o Ser, o Devir, o Pensamento, o Discurso ou, ainda, o Espírito — é causa e razão última. Sem referência a ela, nenhum elemento, nenhuma relação entre elementos é inteligível. Mas ela própria não é senão o sistema desses elementos e dessas relações. Em cada linha diacrônica, na ordenação dos níveis tomados sincronicamente, a inteligibilidade é introduzida por um ser-outro. Nem por isso é menos verdade que esse jogo das alteridades só tem sentido como organização de um território único, onde cada um dos elementos definidos pelas diferenças que se tornaram contradições acabam por se identificar simbolicamente com o todo, na medida em que, à sua maneira e em seu lugar, o exprime.

Mas visto que *o* Todo é fundamento *de* tudo, em que ele se legitima? Tudo indica que não é obrigado a fazê-lo: é auto-suficiente e toda instância legitimadora suporia uma exterioridade, cuja função seria necessário legitimar. É preciso contudo que ele

ofereça um *signo* dessa auto-suficiência. Hegel, nós o sabemos, indica dois que, aliás, se confundem. É necessário retomar a esse ponto. A suficiência da *Ciência da lógica* é confirmada pelo fato de que todas as categorias do discurso estão compreendidas nela — nos dois sentidos do termo; a *Fenomenologia do espírito* e as *Lições sobre a filosofia da história* determinam, quanto a elas, as condições, de um lado "subjetivas", e de outro "objetivas", "históricas" que permitem justificar o fato de que um tal saber aparece agora, nessa etapa (a última, aliás) do Espírito. Na verdade, a prova de fato dada por esses dois textos, por mais reveladora que seja da concepção de Hegel, extrai toda a sua eficácia das razões oferecidas pela *Ciência da lógica*. A *Introdução às Lições sobre a filosofia da história* não é, em relação a isso, ambígua: é preciso pressupor (para que a continuação tenha sentido) que "a razão governa o mundo". Ora, esse vocabulário exotérico tem seu fundamento na demonstração apresentada pelo texto de 1812-1816. É a esta também que remete a "filosofia da história", que conclui a exposição dos *Princípios da filosofia do direito*.

A lição é clara. A resposta à pergunta que fazemos em nossa *Introdução*, "Que é ser hegeliano?", pode agora ser formulada assim: ser hegeliano é aceitar, senão todas as conclusões, todas as páginas da *Ciência da lógica, pelo menos a concepção de conjunto, o "método"* propostos por ela. Mas o que ela propõe de fato? A mais estranha e genial das tentativas de *redução* jamais tentadas. Em geral, as reduções *eliminam*; rejeitam no inessencial o que não é importante. Já redução hegeliana não rejeita nada; quer integrar tudo; e consegue. O essencial e o inessencial permutam suas determinações a ponto de toda aresta e todo vazio tomarem, rapidamente, seu lugar na engrenagem do Saber absoluto. Tudo está em seu lugar, da doutrina estoicista à existência do rei da Prússia, e seria muito imprudente aquele que pretendesse encontrar na demonstração erros que a desqualificassem.

Como o sistema hegeliano conseguiu elaborar essa redução que *integra*? Atribuindo, no início da empreitada, ao homem, ou — é preferível dizer, sem dúvida — ao sujeito da Ciência a capacidade de introduzir uma transparência total. A metafísica tradicional, acentuamos, está fundada numa ambigüidade: assumindo a separação inicial do Ser e do Pensamento, ela admite, ao mesmo tempo, que entre eles existe conivência e que se pode reduzir a *distância*; ela se depara assim com dificuldades inextricáveis (aquela, por exemplo, do *critério* da verdade, do indício pelo qual se pode reconhecer que a conivência foi mais forte que a separação). Essas dificuldades são afastadas pelo hegelianismo: Ser e pensamento são a mesma coisa; o Pensamento, que aprendeu a duras penas a apreendê-lo, pode se conhecer como o próprio Ser enquanto este se torna o que ele *é*: unidade do Pensamento e do Ser. O Saber absoluto administra esse fato: só ele, parece, dissipa as obscuridades que a filosofia ocidental acumulou...

Acabamos de assinalar: o equívoco desta última — de Platão a Wolff (e mesmo até Kant, do modo como o lê Hegel) — consiste em definir arbitrariamente a distinção entre o essencial e o inessencial, isto é, de fundar essa distinção sobre um empirismo radical; pois a verdade (uma verdade que, de qualquer modo, funciona como critério) da idéia platônica, bem como a da verdadeira e imutável natureza cartesiana, só é confirmada pela experiência que o Espírito pode ter dela, liberto da sujeição das paixões. A Razão se opõe à não-razão e a julga: mas é a experiência da Razão que decide e consegue extrair do existente confuso aquilo sobre o que temos o direito de nos apoiar legitimamente. A verdade define a realidade: o real é aquilo que experimentamos como verdadeiro.

Hegel não cai nessa armadilha. O arbitrário da distinção essencial-inessencial, a contingência da experiência que a legitima deixam a filosofia sem resposta diante das contestações céticas. Tudo é igualmente verdadeiro e real: convém partir deste princípio. É o único meio de conjurar a antifilosofia e de superar, organizando-a, a metafísica. É propriamente no Ser-Devir, na totalidade de suas manifestações, que devemos nos fiar, para acompanhar, meticulosamente, suas articulações e seus desenvolvimentos. No entanto, o empreendimento só tem sentido se o Ser, mesmo que não se conheça, que não seja conhecido como tal, já é Razão. Na concepção metafisicamente revolucionária de Hegel, as oposições entre o Absoluto e o Sujeito, o Ser e a Razão, a *derivada* do Pensamento e do Discurso anulam-se. O Absoluto *é* Sujeito, o Ser *é* Razão, o Pensamento *é* Discurso. Mas como o descobrimos? Como esse movimento que, partindo de diferenciações efetivas, chega à identidade diferenciada, como ele se legitima?

Por uma *outra* experiência, a da Razão se constituindo, percorrendo-se e controlando-se ela mesma enquanto desenvolve o processo de seu discurso explícito. A separação do essencial e do inessencial é abolida; a experiência — no sentido empirista — subsiste, contudo, como critério da organização, isto é, do juízo. Na *Fenomenologia do espírito*, o dado, o experimentado — o *sentir* da consciência, o *desejo* da consciência de si, a *razão* — encontram rapidamente sua tradução, uma tradução que, sem nada eliminar, expõe sua racionalidade. A *Ciência da lógica* não procede de outro modo: parte de um dado — a noção do Ser, presente em todo o enunciado — e se entrega em seguida às determinações que este implica...

O hegelianismo é um empirismo da Razão. É neste sentido precisamente que é bem-sucedido, que cumpre sua tarefa: consumar o platonismo e suprimir todas as dificuldades da metafísica subseqüente. Esta tentava reproduzir *no* conceito o núcleo racional incluído *na* realidade. A Ciência hegeliana compreende a realidade em toda sua vastidão como Razão e, por conseqüência, a Razão como sendo a própria realidade. Seu material é a razão-realidade refletida por sua ordem discursiva. Sua constituição é a do próprio Ser. A antropologia da *Aufklärung* recuperou inteiramente o empreendimento metafísico: a finitude, reconhecendo-se assim, passou a ser o lugar da infinidade atual. Não que o homem seja Deus (ou que "Deus esteja morto"): é que, na ótica definida por Hegel, um mundo se ergue, o último, que, em todos seus domínios, introduz a possibilidade de uma *transparência* completa.

A contestação (ou a validação) não poderia ser da ordem do fato. Pouco importa, no fundo, que a situação dos Estados atuais tenha "dado razão" a Hegel, ou que o desenvolvimento das ciências físicas não lhe tenha "dado razão". O problema não se situa nesse nível. Não se poderia, tampouco, aceitar (ou recusar) a revolução cartesiana, comprovando seja a exatidão de sua *Dióptrica*, ou o erro que ele cometeu em relação à determinação da força viva ou em relação ao cálculo da distância da Terra à Lua. A questão é saber se a definição hegeliana da atividade teórica é correta, se dá uma definição aceitável da ciência.

A realidade da Ciência tem por fundamento, segundo Hegel, a identidade primeira do Ser-Devir e do Pensamento-Razão. Ela pressupõe não apenas duas identificações "primárias" (às quais

não voltaremos), porém ainda e mais profundamente um movimento duplo de absorção, do Ser na Razão, da Razão no Ser. Uma primeira objeção — banal e eficaz — impõe-se: Klug já a apresentara e os detratores atuais do "dogmatismo" hegeliano o repetem à vontade. A identificação *sine qua non (est scientia)* exige que já se tenha reduzido implicitamente o Ser à sua medida racional, que se tenha eliminado a profusão e a opacidade de fato (senão de direito) do existente, que se tenha integrado, em particular, o devir à sua "filosofia".

Mais ou menos na mesma época, Kierkegaard e o jovem Marx, este instruído pela crítica de Feuerbach, se servem da realidade empírica para negar o poder do sistema. O primeiro invoca a riqueza vivida da subjetividade que, sempre aquém do conceito, está na verdade sempre além, na contingência indefinida de sua aventura criativa; o segundo opõe "à coisa da lógica", pela qual só se interessa *o homo logicus* hegeliano, produto quintessenciado da ideologia metafísica, "a lógica da coisa" com a qual se confrontou na prática o homem real, trabalhador que tem de, acima de tudo e fundamentalmente, produzir e reproduzir socialmente seus meios de existência.

Essa contestação da teoria pela *empiria*, por mais interessante que possa ser em determinadas conjunturas históricas — ela o foi no que diz respeito a Marx —, não é realmente séria: os interlocutores de Sócrates já evocavam a experiência, pessoal ou social, para ridicularizar as pretensões da filosofia. Kierkegaard e o jovem Marx, no fundo, não vão muito mais longe que eles, embora o conteúdo de sua argumentação exija mais reflexão. Qual é, na verdade, a natureza dessa realidade empírica que teria por si mesma o privilégio de julgar em última instância? Por que esta em vez daquela? Foi exatamente esse recurso arbitrário que a metafísica tentou eliminar, e que o hegelianismo, repensando a "experiência", distinguindo *existência* e *realidade*, conseguiu invalidar. A experiência fala apenas quando a interrogamos...

Trata-se pois apenas de saber se o hegelianismo define as condições de uma boa interrogação. Ora, parece que o princípio teórico que assegura o êxito do sistema proíbe este, ao mesmo tempo, de formular verdadeiras interrogações: entre a pergunta e a resposta não há nenhuma distância; a própria imanência do Espírito estabelece de uma à outra uma continuidade que confere,

sem dúvida, a coerência, mas que abole a possibilidade de uma problemática efetiva qualquer. A pergunta está implícita na ordem do Ser, ordem que garante ela própria a resposta. Como já acentuamos, o Saber absoluto é, no fim das contas, o conjunto de todas as respostas e *a* resposta global que disso resulta. Quanto às perguntas, não são nada senão a prefiguração das respostas.

Repitamos que toda crítica "realista" é inoperante. O que falta ao hegelianismo não é de modo algum um objeto empírico a partir do qual (ou contra o qual) se construiria o sistema: tampouco recusam o empirismo hegeliano o sujeito de Kierkegaard ou o homem empírico do Marx do *Manuscrito de 1844*, muito menos ainda os "fatos" evocados desde então — fatos que só são "obstinados" na cabeça dos que não pensam. O que pode contestar efetivamente o sistema é o "método" implícito que ele adota: "desde o início" — do Ser e do Pensamento — a ordem racional já esta aí, desenvolvendo, de antemão, por assim dizer, suas interrogações e soluções. "Desde o início" — um início ao mesmo tempo e confusamente histórico, lógico, pedagógico, literal — o que se chama hoje de significante, ou seja, o registro mal diferenciado onde se entrecruzam e se impõem as condutas, palavras, os textos, os desejos, as reações do padecimento e as conseqüências do que se convencionou denominar vontade, inscreve-se como reflexo (ou reflexão) de uma ordem. Essa ordem é pressuposta; a ordem de uma linguagem, de determinado tipo, a linguagem racional, que usa como critério de sua legitimação a clareza, a distinção, a transparência de seu próprio desenvolvimento, a linguagem da metafísica...

Em suma, há uma eventualidade que Hegel não revela — eventualidade indicada talvez por Aristóteles, na qual se baseava Spinoza, que evocava Kant —, segundo a qual a *ordem* jamais é pré-dada: existem "acepções múltiplas" (do ser e do discurso), todas também válidas, tomadas como tais; há níveis do conhecimento, cada um obedecendo a uma lógica própria, irredutíveis uns aos outros; há uma constituição da Ciência que é impensável sem referência à existência-limite de uma alteridade que, por ser redutível, não deixa por isso de ser fundamental. O hegelianismo admite como fato da razão, partindo, em conseqüência, de si, que todas as línguas são homogêneas umas às outras e que o ponto de sua homogeneidade é o de sua integração. A redução integrante que ele introduz toma por princípio a Idéia de que todo conjunto de significações encontra no sistema "superior" sua expressão adequada: assim, entre o discurso da consciência tentando "falar" de sua experiência, o da *Sittlichkeit* manifestando-se nos atos e nas obras, o do Saber que reflete esse conjunto, Hegel, que é tido como o teórico da contradição, supõe uma identidade fundamental. Para ele, filosofar é traduzir; e traduzir é transpor numa metalinguagem definitiva e enriquecedora.

Hegel

Certamente, não há *outro da* linguagem (a não ser como limite indefinidamente presente e em relação ao qual a especulação não deixará, irrisoriamente, de desenvolver suas hipóteses). Mas há a *outra língua, as outras línguas*, das quais não há nenhuma garantia de que se possa reduzi-las diretamente — pelo jogo de múltiplas mediações "lógicas", de tão numerosas e sutis que seriam — à *língua fundamental*... Hegel postula a existência dessa língua fundamental; ao mesmo tempo, atribui à Ciência um status cuja legitimidade não provou. Sem dúvida ele parece implicado na noção mesma de um discurso científico que *compreende* aquilo de que é discurso. Mas não estabelece por que a *diferença* entre a ciência e seu "objeto" deve ser restabelecida, através da *contradição* resolvida, à *identidade* efetiva.

Essa diferença talvez seja de outra natureza, da qual não dão conta nem a identidade ("metafísica") nem a contradição (dialética).

Finalmente, é com desenvoltura que Hegel trata a hipótese teórica desenvolvida por Kant. Não conviria melhor ao processo efetivo da Ciência que a teoria fosse apenas a análise, indefinidamente retomada, das condições do trabalho científico; e que, como tal, não se constituísse jamais, em nenhum caso, como corpo doutrinal? Não pertence ao status dessa análise não ter outra prova senão a possibilidade que oferece às "ciências reais" — as que, tendo constituído seu objeto, indicam com exatidão seu campo

empírico e seus métodos — de se conhecer melhor e apreender, mais claramente, as relações que mantêm umas com as outras?

Em suma, o hegelianismo confunde, numa operação redutora, Saber absoluto, sistema das ciências e teoria da Ciência. Deixa de discutir seriamente — porque rejeita, com justa razão, a filosofia prática de Kant como solução — a oportunidade teórica da perspectiva descortinada pela *Crítica da razão pura*...

Com a obra de Hegel, a Razão, na sua acepção especulativa, atinge, ao mesmo tempo, sua maior profundidade e expansão; e, na medida em que a linguagem da pesquisa filosófica e científica ainda é hoje bastante tributária desta concepção da racionalidade, o texto hegeliano é de importância fundamental. Define os conceitos-chave em torno dos quais se organiza a linguagem do que se convencionou chamar ciência. O parentesco de origem entre esta e a metafísica é tal que a compilação hegeliana — a técnica de rememorização refletida — fornece e fornecerá por muito tempo as articulações teóricas graças às quais poderão ser eficazmente combatidos os equívocos do empirismo e do positivismo. Lenin está certíssimo: o conhecimento da lógica de Hegel continua a ser a propedêutica ao exercício do Saber. Quase não insistimos, na análise anterior, nos temas que constituíram o essencial da interpretação do hegelianismo na França desde meio século atrás: a dialética do desejo e do reconhecimento, a do trabalho e da liberdade (que alimentaram o humanismo cristão-marxista) ou o método "tese-antítese-síntese" (que serve de esquema para as más dissertações). Se os negligenciamos foi porque, para a leitura, julgamos que não correspondem nem à exposição manifesta nem a um significado oculto dos textos. O sistema de Hegel não é uma antropologia; é uma lógica. Define uma filosofia, não do Homem (desejo, trabalho, superação, contradição, totalidade) mas do Espírito (diferença, contrariedade, decibilidade). O pós-marxismo, o pós-nietzscheísmo (como se fosse possível!), o pós-freudismo julgaram poder extrair do discurso hegeliano uma problemática existencial com a virtude de "atualizar" Hegel, isto é, torná-lo eficaz nos debates ideológicos (ou contra-ideológicos) dominantes... A ordem hegeliana não tem *lapsos* parciais: diz o que diz até o esgotamento do sentido.

Resta o *lapsus* global. Este *lapsus* refere-se à própria constituição da Razão, que, no meio da redundância do discurso, é o objeto de uma estranha elipse. Hegel, não mais que Sócrates,

apesar de incisivamente solicitado por Cálicles, não está em condições de responder à pergunta decisiva: a da natureza dessa *força* que habita a Razão e que, sob os aspectos da legitimação, finalmente, a impõe. A qual realidade corresponde essa produção da Razão? Desenvolvimento não é fundamento; a auto-suficiência não explica a Potência. Seria ainda preciso saber por que e em quais circunstâncias a linguagem da Razão (na prática da escrita deliberando sobre sua forma) não parou de afirmar seu império. Hegel estabeleceu os direitos da Razão — com mais segurança e extensão que Spinoza e Kant talvez —; mas só conseguiu isso ao conduzir o direito ao fato, ao pressupor sua identidade fundamental. Elucidou o problema formulado precisamente por Spinoza, Kant e também Rousseau: o problema do fundamento e da força efetiva do direito, o problema da constituição da Razão.

À busca da melhor maneira de formular essa questão, de determinar seu sentido exato, de desvendar o alcance que poderiam ter a ou as respostas, é nisso que se emprega a pesquisa atualmente. À distância da deslumbrante clareza hegeliana.

Cronologia

Ano	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1770	Lavoisier analisa a composição do ar.	D'Holbach, *O Sistema da natureza* (1769-1772); tradução alemã, em fragmentos, das obras de Steuart, *Investigações sobre os princípios da Economia* (publicado em Londres em 1767).	27 de agosto. Nascimento de Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel em Stuttgart, filho de Georg-Ludwig Hegel, chefe da chancelaria do ducado e de Maria-Magdalena, nascida Fromm.	
1771	Invenção da *water-frame* por Arkwright.			
1772	Segunda viagem de Cook.			
1773	Revolta de Pugatchev.	Goethe, *Goelz de Berlichingen.*	Ingresso na escola primária alemã.	
1774		Goethe, *Werther.*		
1775	Watt utiliza industrialmente o vapor	Lavater, *Fragmentos fisiognomônicos.*	Ingresso na escola latina	
1776	Proclamação da independência dos EUA	Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*; E. Gibbon, *Declínio e queda do Império romano.*		
1777		Klinger, *Sturm und Drang.*		
1778		Morte de J.-J. Rousseau; Beaumarchais, *As bodas de Fígaro;* Buffon, *Les Époques de la nature.*		
1779	Invenção da *mule-jenny* por Crompton.			
1780		Wieland, *Oberon.*	Ingresso na escola religiosa, o *Gymnasium illustre* de Stuttgart (permanecerá aí por onze anos).	
1781	Capitulação inglesa em Yorktown.	Schiller, *Os salteadores*; Kant, *Crítica da razão pura.*		
1782		Laclos, *As ligações perigosas.*		
1783	Análise da água feita por Lavoisier; invenção do aerostato; invenção da pudlagem.		Morte da mãe de Hegel.	
1784		Herder, *Idéias sobre uma filosofia da história da humanidade.*		

* Obras publicadas durante a vida de Hegel.

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA
1785	Viagem de *La Pérouse*; primeira fiação a vapor; invenção do tear mecânico.	Mozart, *As bodas de Fígaro*; Jacobi, *Acerca da filosofia de Spinoza*; Mendelsohn, *Matinées*.
1786	Morte de Frederico II; subida ao trono de Frederico Guilherme II.	J. de Muller, *História da confederação suíça*.
1787	Constituição dos EUA.	2ª ed. da *Crítica da razão pura*; Goethe, *Ifigênia*; Schiller, *Don Carlos*; Lagrange, *Mecânica analítica*; Mozart, *Don Giovanni*;
1788		Kant, *Crítica da razão prática*; Goethe, *Egmont*; Schiller, *A revolta dos Países Baixos*.
1789	Assembléia constituinte; tomada da Bastilha; declaração dos Direitos do homem e do cidadão.	J. Bentham, *Introdução aos princípios da moralidade e da legislação*.
1790	Morte de José II, imperador da Áustria; subida ao trono de Leopoldo II; na França, Constituição civil do clero.	Goethe, *Primeiro Fausto*; Kant, *Crítica da faculdade de julgar*; E. Burke, *Reflexões sobre a Revolução Francesa*; Th. Paine, *Os direitos do homem*.
1791	Lei Le Chapelier; reunião da Assembléia legislativa, o telégrafo ótico.	
1792	Morte de Leopoldo II; subida ao trono de Francisco II; na França, "a pátria em perigo"; manifesto de Brunswick; comuna insurrecional de Paris; queda da realeza; Valmy; reunião da Convenção; Jemmapes.	Fichte, *Ensaio de uma crítica a toda revelação*; 1792-1796, Goya, as *Majas*.
1793	Execução de Luís XVI; criação do Comitê de Salvação Pública; o "Terror"; o "máximo"; invenção do descaroçador de algodão.	Jean-Paul, *La Loge invisible*; Schiller, *A Guerra dos Trinta Anos*; trad. da *Ilíada* por Voss; Fichte, *Contribuições... sobre a Revolução Francesa*.

	A VIDA	AS OBRAS
1785		Hegel começa um diário intelectual em alemão e latim; Conversa com Otávio, Antônio e Lépido.
1787		*Sobre a religião dos gregos e dos romanos*.
1788	Diploma de fim de estudos secundários (*Maturum*); inscrição no *Stift* de Tübingen, seminário de teologia protestante, na qualidade de bolsista ducal.	*Sobre algumas diferenças entre os poetas antigos e modernos* (esses três textos publicados por Hoffmeister em *Documentos sobre a evolução de Hegel*, Stuttgart, 1936).
1789		
1790	Hegel obtém o grau de *Magister philosophiae*.	
1793	Hegel defende sua dissertação perante o consistório do Stift. Renuncia à sua profissão de pastor e torna-se preceptor em Berna.	Por volta de 1793, *Religião nacional e cristianismo*.

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA
1794	Insurreição de Kósciuszko; festa do Ser supremo; Floreal; queda de Robespierre; fechamento do clube dos jacobinos; abolição do "máximo".	Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*; Condorcet, *Esboço de um esquema dos progressos do espírito humano*; 1794-1795,
1795	Na França, Constituição do ano III; o Diretório substitui a Convenção.	Fichte, *Doutrina da ciência.* Kant, *Projeto da paz perpétua;* Sade, *A filosofia na alcova*; Schelling, *Da possibilidade de uma forma da filosofia em geral*;
1796	Na França, prisão de Babeuf; morte de Catarina II, imperatriz da Rússia; subida ao trono de Paulo I; Batalha de Arcole; Jenner descobre a vacinação.	De Bonald, *Teoria do poder político*; Laplace, *Exposição do sistema do mundo*; Fichte, *Os fundamentos do direito natural*; Schelling, *Cartas sobre o criticismo e o dogmatismo.*
1797	Rivoli; preliminar de Loeben; golpe de Estado do Frutidor; Frederico Guilherme II. Subida ao trono de Frederico Guilherme III. Campo-Formio.	Kant, *A metafísica da moral*; Chateaubriand, *Ensaio sobre a Revolução*; 1797-1799, Hölderlin, *Hipérion ou o eremita da Grécia.*
1798	Expedição do Egito; Segunda coalizão.	Goethe e Schiller, *Ballades*; Wordsworth e Coleridge, *Baladas líricas*; Malthus, *Essai sur le principe de la population*; 1798-1800, A.-W. e Fr. Schlegel, *O ateneu*; Fichte, *A doutrina dos costumes.*
1799	Golpe de Estado do Prairial; vitória francesa em Zurique; estabelecimento do Consulado; Constituição do ano VII; o Conselho de Estado.	Schleimacher, *Discurso sobre a religião*; Beethoven, *Sonata patética*; Fichte, *Destino do homem.*

	A VIDA	AS OBRAS
1795		*Vida de Jesus*; 1795-1796, *A posição da religião cristã* (esses dois títulos publicados em *Escritos teológicos do jovem Hegel, H. Nohl, Tübingen, 1907*).
1796		"Primeiro programa do idealismo alemão"; diário de viagem no Oberland (publicado por Hoffmeister, *op.cit.*).
1798	Preceptorado em Frankfurt.	*A nova situação interior de Wurtemberg* (publicado por G. Lasson, *Escritos políticos*, Leipzig, 1913); trad. e comentário das *Cartas* de J.-J. Cart; 1789-1799, *O Espírito do cristianismo e seu destino* (em Nohl, op.cit.), *a Constituição da Alemanha* (in Lasson, op.cit.), comentário do livro de Steuart, *Investigações sobre os princípios da economia política.*
1799	Morte do pai de Hegel.	

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1800	Criação do Banco de França; instituição dos prefeitos; Maren-go; Hohenlinden; Volta inventa a pilha.	Schiller, *Wallenstein*; Jean-Paul, *Titan*; Schelling, *Sistema do idealismo transcendental*; Mme. de Staël, *Sobre a literatura*.		
1801	Na Rússia, subida ao trono de Alexandre I; a Concordata.	Chateaubriand, *Atala*; Fichte, *O Estado comercial fechado*; Jaco-bi, *Sobre a empreitada do criticismo*.	Defesa da tese de habilitação em Iena; *Privatdozent* na Universidade de Iena.	* *Orbitis Planetarum*; * *Diferença dos sistemas de Fichte e de Schelling*.
1802	Paz de Amiens; os liceus; Constituição do ano X.	Novalis, *Poesias*; *Henri d'Ofterdingen*; Cabanis, *Tratado físico e moral do homem*; Chateaubriand, *Espírito do cristianismo*; Schelling, *Bruno ou Sobre o princípio natural e divino das coisas*.	Fundação, em Iena, com Schelling do Jornal Crítico de Filosofia.	*O sistema da moralidade social* (publicado por G. Lasson, op.cit.); 1802-1803, * artigos do *Jornal crítico de filosofia*: 1. *Sobre a essência da crítica filosófica*; 2. *Como o senso comum compreende a filosofia*; 3. *A relação do ceticismo com a filosofia*; 4. *Fé e saber*; 5. *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*.
1803	Quebra da paz de Amiens; o opúsculo operário.	Hebbel, *Poesias*; J.-B. Say, *Tratado de economia política*.		1803-1806, os *Cursos de Iena* (publicados por G. Lasson, Leipzig, 3 vol.,1923-1932).
1804	O Código civil; Napoleão I imperador dos franceses; Constituição do ano XII.	Fourier, *Harmonia universal*; Beethoven, *Sinfonia heróica*; Schelling, *Filosofia e religião*.		
1805	Terceira Coalizão; Ulm; Trafalgar; Austerlitz; paz de Presbourg; invenção do ofício de tecer a seda; Mohamed Ali, paxá do Cairo.	Schiller, *Guilherme Tell*; Chateaubriand, *René*.	Sob a recomendação de Goethe, Hegel é nomeado professor extraordinário em Iena.	
1806	Napoleão rompe com o papa; a Confederação do Reno; fim do Sacro Império romano germânico; Quarta coalizão; Iena; Auerstaedt; entrada de Napoleão em Berlim; o Bloqueio continental.	Fichte, *Introduction à la vie bienheureuse*.		1806-1807, * *A fenomenologia do espírito*.

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1807	Eylau; Friedland; tratado de Tilsitt; abolição da escravatura na Prússia; reforma do exército e da administração prussianas.	Kleist, *Amphitryon*; Jean-Paul, *Levana*.	Hegel assume a direção da *Gazeta de Bamberg*; nascimento de um filho natural, Ludovic (morreu no Extremo Oriente em 1831).	
1808	Início da insurreição espanhola; Bolivar toma o poder em Caracas; entrevista de Erfurt.	Fichte, *Discursos à nação alemã*; Goethe, *Fausto*; Kleist, *Pentesiléia*; Fr. Schlegel, *Língua e sabedoria dos hindus*; A.-W. Schlegel, *Literatura dramática*.	Graças a Niethammer, é nomeado professor, depois diretor do ginásio de Nuremberg.	
1809	Quinta coalizão; Eckmühl; Essling; Wagram; prisão de Pio VII.	Goethe, *As afinidades eletivas*; Schelling, *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade humana*.		1809-1816, *Propedêutica filosófica*.
1810	Insurreição geral das colônias espanholas; criação da Universidade de Berlim; rompimento do Bloqueio continental pela Rússia; invenção da máquina de fiar o linho; o Código penal; crise econômica na Inglaterra.	Kleist, *Catherine de Heilbronn*; Mme. de Staël, *Sobre a Alemanha*; Beethoven, *Egmont*; 1810-1814, Goya, *Os desastres da guerra*.		
1811	Reformas do liberal Hardenberg na Prússia.	1811-1832, Niebuhr, *História romana*; 1810-1833, Goethe, *Poesia e verdade*;	Hegel se casa com Marie von Tucher, e dessa união nascerão dois filhos, Karl e Immanuel.	
1812	Início da sexta coalizão; campanha da Rússia; a Moscou; a Berezina.	Byron, *Childe Harold*; Tieck, *Phantasus*; os irmãos Grimm, *Contos*; Schopenhauer, *A quádrupla raiz...*; 1813-1826, Shelley, *Poesias*.		1812-1816, * *Ciência da lógica*, 3 vol.
1813	Sétima coalizão; Leipzig.			
1814	Campanha da França; capitulação de Paris; abdicação de Napoleão; início do Congresso de Viena; a locomotiva de Stephenson; primeira tentativa de iluminação a gás, em Londres.	Chateaubriand, *De Buonaparte aux Bourbons*; Biran, *Rapports du physique et du moral*; Hoffmann, *Tableaux de fantasie*, 1814-1832; W. Scott, *Romances*.		

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1815	Os "Cem dias"; Waterloo; em 23 de maio, o rei da Prússia promete uma Constituição aos seus súditos; a Santa Aliança; desenvolvimento, na Alemanha, das "sociedades de estudantes".	Fr. Schlegel, *História da literatura antiga e moderna*; 1815-1822, Lamarck, *História natural dos animais sem vértebras*.		
1816	Sublevações agrárias na Inglaterra.	Schlosser, *História universal*; Berzélius, *Química mineral;* Cuvier, *O reino animal distribuído segundo sua organização*; Bopp, *Sistema da conjunção do sânscrito*.	Nomeação à cadeira de filosofia da Universidade de Heidelberg.	
1817	A Burschenschaft de Iena organiza a cerimônia patriótico-liberal de Wartburg; repressão da polícia.	D. Ricardo, *Princípios de economia política*; Saint-Simon, *A indústria*.		* Resumo da *Enciclopédia das ciências filosóficas*; dois artigos publicados nos *Anais literários de Heidelberg*: * *Resumo t. III das obras de Jacobi* e * *Sobre os debates de Wurtemberg* de 1815 e 1816.
1818	Constituições para a Baviera e Baden; greve dos operários das tecelagens na Inglaterra.	Clausewitz começa a redação de *A guerra;* Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação;* 1818-1820, descobertas farmacêuticas de Pelletier e Caventou.	Nomeação de Hegel, pelo ministro liberal Altenstein, para a cadeira de filosofia da Universidade de Berlim, vaga desde a morte de Fichte (1814).	
1819	Constituição para o Würtemberg; agitação operária na Inglaterra (acontecimentos de "Peterloo", de Bonnymuir); promulgação da lei dita dos "Seis Atos" reprimindo a atividade reivindicatória operária; assassinato de Kotzebue, propagandista do Czar; conferência de Carlsbad, pondo sob tutelas as universidades alemãs; o *Savannah*, primeiro navio a vapor a atravessar o Atlântico.	Goethe, *Divã ocidental-oriental*; J. Grimm, *Gramática alemã*; Keats, *Odes*; F. Schubert, *Quinteto para dois violoncelos*; Géricault, *A Jangada da "Medusa"*.		*Lições sobre a história da filosofia*, proferidas em Berlim, publicadas por K.-L. Michelet, 3 vol., Berlim, 1833-1836.

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1820	Assassinato do duque de Berry; revoluções em Madri, Nápoles, Lisboa; agitação na Alemanha (execução de Sand); congresso de Troppau e de Laibach; relançamento da Santa Aliança; repressão austríaca na Itália.	Lamartine, *Meditações poéticas*; Turner, *Roma vista do Vaticano*; Oersted, o eletromagnetismo; Ampère, o eletrodinamismo; 1820-1823, últimas sonatas para piano de Beethoven; Puchkin, *Rousslane e Ludmilla*.	Hegel é designado membro da comissão de pesquisa científica de Brandemburgo.	1820-1829, *Lições sobre a estética*, publicadas por E. Hotho, 3 vol., Berlim, 1837-1842.
1821	Início da insurreição grega.	J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*; J. S. Mill, *Elementos de economia política*; trabalhos de Faraday; K. M. von Weber, *O Freischutz*.		* *Princípios da filosofia do direito*, 1821-1831; *Lições sobre a filosofia da religião*, publicadas por P. Marheineke, 2 vol., Berlim, 1832.
1822	Congresso de Verona; tomada do Trocadero; repressão na Espanha e em Portugal; massacres de Chio.	Fourier, *Tratado da associação doméstica e agrícola*; Grote, *Influência da religião natural sobre a felicidade da humanidade;* Champollion decifra a pedra de Rosetta.	Viagem à Bélgica e aos Países Baixos.	*Lições sobre a filosofia da história*, publicadas por E. Gans, Berlim, 1837.
1823	Buonarroti expulso de Genebra; repressão policial contra os intelectuais na Prússia; declaração de Monroe nos EUA.	Beethoven, *Missa solene, Nona sinfonia.*		1823-1831, publicação de oito * artigos nos *Anais de crítica científica.*
1824	Reorganização autocrática da Prússia; renovação das decisões de Carlsbad; prisão de V. Cousin em Dresden como liberal; vitória de Sucre em Ayacucho; reconhecimento pela Grã-Bretanha das repúblicas do México, Colômbia e da Argentina; morte de Luís XVIII; subida ao trono de Carlos X.	S. Carnot, a termodinâmica; Ingres, *O voto de Luís XVIII*; Delacroix, *Cenas de massacre em Scio*; 1824-1826, últimos quartetos de Beethoven; 1824-1831, B. Constant, *Sobre a religião.*	Viagem a Praga e a Viena.	
1825	Morte de Alexandre I; tentativa de golpe de Estado malograda na Rússia (os "dezembristas"); lei reconhecendo o direito de greve na Inglaterra; ação de Robert Owen em favor da Trades-Union e das cooperativas.	1825-1840, mapa geológico da França de E. de Beaumont e Dufrenoy; 1825, A. Thierry, *História da conquista da Inglaterra.*		

	OS ACONTECIMENTOS	A CULTURA	A VIDA	AS OBRAS
1826	Autonomia da Sérvia.	H. Heine, *Quadros de viagem*; Guizot, início da *História da revolução da Inglaterra.*		
1827	Batalha de Navarin; subida ao poder de R. Peel na Grã-Bretanha.	Heine, *O livro das canções*; V. Hugo, *Cromwell*; trabalhos de Ohm; Michelet, *Compêndio da história moderna*.	Viagem a Paris (encontra V. Cousin) com Goethe.	
1829	Abolição da *bill do Test* e liberalização do regime na Irlanda.	*Correspondência* entre Goethe e Schiller.	Hegel é eleito reitor da Universidade; encontro com Schelling.	
1830	"Três dias gloriosos"; queda de Carlos X; Luís Felipe, rei dos franceses; subida ao trono de Guilherme IV na Grã-Bretanha; voto da *bill de Reforma* pela Câmara das Comunas; revolução belga; governo provisório autônomo na Polônia; Constituições de Hannover e da Saxônia; independência da Grécia; inven-ção da máquina de costurar; estrada de ferro de Liverpool a Manchester.	V. Hugo, *Hernani*; debate entre Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire sobre o transformismo; A. Comte, início do *Curso de filosofia positiva.*		
1831	Repressão russa na Polônia; conferência de Londres garantindo a neutralidade da Bélgica.		Hegel morre de cólera.	Publicação da primeira parte de um * artigo no *Jornal do Estado prussiano* sobre o *Bill de reforma inglês*, publicação interrompida pela censura.

Notas

Notas do autor

p.31

* É evidente que estamos simplificando consideravelmente. Seria preciso estudar, em particular, as nuanças, as mutações, até mesmo as contradições de F. Schlegel.

p.36

* Os textos citados da *Ciência da lógica* foram traduzidos (para o francês) por Antoine Berman.

p.74

* É isso que A. Kojève ensina, com precisão. O plano da *Fenomenologia do espírito* que ele propõe, insubstituível e que é nosso guia nesta pesquisa, distingue nitidamente o que é em si, o que é para si, e o que, por outro lado, é da ordem das "notas" (que não deveriam, com todo rigor, figurar no texto). É isso que classificamos sob a rubrica "em si e para si". O pedagogo nem sempre consegue evitar a condição de mestre.

p.81

* Talvez surpreenda, em relação a esses aspectos "existenciais", que não tenhamos estudado mais detalhadamente na seção anterior o que pareceu a muitos intérpretes a contribuição decisiva da *Fenomenologia do espírito*: a análise do Desejo, a dialética do senhor e do escravo, a definição da "atitude laboriosa" e da essência do trabalho que dela resulta. Esses textos foram objeto de inúmeros comentários, dos quais o mais admirável é o que abre o livro de A. Kojève; *cf.* Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.155—166. Elucidemos que não julgamos fundamental esse momento da obra hegeliana, por mais importantes que sejam as ressonâncias que teve. Assinalemos esse texto condensado que consta no *Précis de L'Encyclopédie*, 3ª parte, 1ª seção B, b, p.241-43:
O desejo: *A consciência de si em sua imediatidade é coisa* individual e desejo, *mas é a contradição de sua abstração que deve ser objetiva, ou de sua*

imediatidade que tem o aspecto de um objeto exterior e que deve ser subjetivo. Para a certeza de si, proveniente do afastamento da consciência, o objeto é determinado, como nada (nichtiges); o mesmo se dá com a idealidade abstrata na relação da consciência de si com o objeto.

A consciência de si é portanto si, em si, no objeto, que, nessa relação, está de acordo com a tendência. Na negação dos dois momentos exclusivos, como atividade própria do Eu, essa identidade se realiza para ele. O objeto não pode resistir a essa atividade, como estando privado de individualidade em si e para a consciência de si; a dialética que é sua natureza, consistindo em afastar-se, existe aqui como essa atividade do Eu. — O objeto dado é aqui posto subjetivamente enquanto a subjetividade dissipa sua exclusividade e se torna por si objetivo.

O resultado desse processo é que o Eu se encerra em si mesmo e encontra assim sua própria satisfação e realidade. Exteriormente, permanece nesse retorno a princípio determinado como individual, e se conservou assim, porque só se relaciona negativamente com o objeto sem individualidade e porque este se acha assim simplesmente absorvido. O desejo é, em geral, destruidor quando se satisfaz; bem como em seu conteúdo, egoísta; tanto porque a satisfação foi sentida apenas no ser individual como porque é passageiro, o desejo reproduz-se pela satisfação.

Mas o sentimento de si que dá ao Eu a satisfação não permanece do lado interior ou em si, no ser-para-si abstrato ou na sua individualidade, porém como negação da imediatidade e da singularidade, o resultado encerra a determinação da generalidade e da identidade da consciência de si com seu objeto. O juízo ou divisão dessa consciência de si é a consciência de um objeto livre em que o Eu acha a consciência de si mesmo como Eu; eu que ainda está fora dele.

A consciência de si, que reconhece (*Anerkennend*): Uma consciência de si para uma outra consciência de si é antes de tudo imediata como outra coisa para uma outra coisa. Eu me vejo nele imediatamente como Eu, mas vejo nele também um outro objeto que está aí, que existe (daseindes), imediatamente, enquanto Eu absolutamente independente diante de mim. O afastamento da individualidade da consciência de si foi o primeiro; ele foi determinado apenas como particular. Essa contradição lhe inspira o desejo de mostrar-se como si livre e de estar presente para a outra como tal — esse é o processo do reconhecimento dos eu.

Trata-se de uma luta; pois não posso me reconhecer como eu mesmo no outro enquanto o outro é para mim uma outra existência imediata; meu objetivo é portanto afastar sua imediatidade. Não posso mais ser reconhecido como imediato, a não ser enquanto afasto em mim a imediatidade e permito assim à minha liberdade de estar aí, de existir. Ora, essa imediatidade é também a corporeidade da consciência de si, na qual ela possui como em seu signo e seu instrumento seu próprio sentimento pessoal e seu ser para outros e sua relação que, com eles, a mediatiza.

A luta pelo reconhecimento (Anerkennend) está na vida e na morte; cada uma das duas consciências de si põe em perigo a vida da outra e aceita para si essa condição, mas se põe somente em perigo; na verdade, cada uma tem também em vista a preservação de sua vida como sendo o ser-efeito,

cada uma tem também em vista a preservação de sua vida como sendo o ser-aí de sua liberdade. A morte de uma que resolve a contradição de um lado pela negação abstrata, grosseira em conseqüência da imediatidade, está assim do lado essencial, o ser-aí, do reconhecimento que é aí ao mesmo tempo afastado, uma nova contradição, superior à primeira. Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo como negação exclusiva; um dos combatentes prefere a vida e se conserva como consciência de si individual, mas renuncia a ser reconhecido livre, enquanto o outro mantém sua relação consigo mesmo e é reconhecido pelo primeiro que lhe é submetido: é a relação da dominação e da servidão.

Observação: A luta pelo reconhecimento e a submissão a um senhor é o fenômeno do qual saiu a vida social dos homens, enquanto início dos Estados. A violência que é a base desse fenômeno nem por isso é fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado em que a consciência de si mergulha no desejo e individualidade, ao estado da consciência geral de si. É esse o começo exterior ou fenomenal dos Estados, mas não seu princípio substancial.

Essa condição é, de um lado, uma vez que o meio da dominação, o servidor, precisa conservar também sua vida, a comunidade das necessidades e dos cuidados necessários à sua satisfação. Pela destruição do objeto imediato, substitui-se a aquisição, a preservação e a formação desse objeto como termo médio que possibilita aos dois extremos, a independência e a sujeição, unir-se; a forma da generalidade na satisfação das necessidades é um meio durável e uma previsão que leva em conta o futuro e o assegura.

Em segundo lugar, a partir de sua diferença, o senhor encontra em seu servidor e seus serviços a intuição do valor de seu ser para si individual; e isso por meio do afastamento de seu ser para si imediato, mas este cairá em um outro. — Esse, o servidor, reduz, trabalhando a serviço do senhor, sua vontade individual e egoísta, afasta a imediatidade exterior do desejo; e esse abandono, assim como o temor do senhor, constituem o início da sabedoria — a passagem para a consciência de si geral.

A consciência de si geral: A consciência de si geral é o conhecimento afirmativo de si mesmo no outro eu; e cada um deles, como individualidade livre, tem uma autonomia absoluta; mas, graças à negação de sua imediatidade e seu desejo, um não se distingue do outro, são universais e objetivos, e possuem a generalidade real, como reciprocidade, de tal modo que cada um se sabe reconhecido no outro eu livre e o sabe na condição de reconhecer o outro eu e de sabê-lo livre.

Siglas

VJ: *Vie de Jésus* (D.D. Rosca) Gamber, 1928. /*EC*: *L'Esprit du christianisme* (J. Martin), Vrin, 1948./*PP*: *Premières publications*, (M. Méry) Vrin, 1952. /*Propédeutique*: *Propédeutique philosophique* (M. de Gandillac) Éd. de Minuit, 1963./*WL*: *Science de la logique* (S. Jankélévitch) Aubier, 1949./*Précis*: *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* (J. Gibelin) Vrin, 1952. *HPh*: *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (J. Gibelin)/NRF, 1954./*Esthétique*. *Leçons sur l'esthétique* (S. Jankélévitch) Aubier, 1944. /

GPhR: Principes de la philosophie du droit (A. Kaan), NRF, 1940 /*PhR: Philosophie de la religion*, (J. Gibelin)/ Vrin, 1954-59. /*PhH: Leçons sur la philosophie de l'histoire*, (J. Gibelin) Vrin, 1945./ *PK:* Artigo nos *Annales de critique scientifique* consagrado às *Méditations bibliques*, de Hamman (P. Klossowski), Éd. de Minuit, 1948.

Notas bibliográficas

1. *Précis*, 220. /**2.** Respectivamente, *Der Junge Hegel*, Berlim, 1954; *Le Malheur dans de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948. /**3.** *Cf.* Bibliografia p.256: assinalamos desde já o interesse que mantém para nós um texto, cuja terminologia pode parecer envelhecida e a sintaxe exageradamente retórica, como a *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1855. /**4.** *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1ª ed.,1947; 2ª ed. aument., 1962. /**5.** *PhG* I, 8. /**6.** *La Répétition*, trad. P.-H. Tisseau, 124. /**7.** *Cf.* o artigo *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*, 227-249. /**8.** *Cf.* as notas de leitura da *Lógica*, (Berna, dez. de 1914), publicadas nos *Cahiers philosophiques de Lénine*, trad. L. Vernant e E. Bottigelli, Éd. Sociales, 1955. /**9.** *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962, 9. /**10.** *Hegel et l'État*, Paris, 1950, texto ao qual nos referimos com freqüência, assim como a *La Logique de la philosophie*, do mesmo autor, como às obras cujo domínio é inigualável. /**11.** B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, trad. Buriot, Paris, 1910. /**12.** *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, 429. /**13.** *PhG*, I,67. /**14.** 13 out.1806, *Correspondance*, I, 114-115. /**15.** 23 jan.1807, *Correspondance*, I, 130. /**16.** *Choix d'écrits*, II, 117-118. /**17.** *Précis*, 7-8. /**18.** Citado por M. Boucher, *La Revolution française de 1789 vue par les écrivains allemands contemporains*, Paris, 1954, 40. /**19.** *Idem*, 47. /**20.** *Vermischte Schriften* herausgegeben von F. Grass, 646. /**21.** *Les considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Revolution française*. Para tudo isso, deve-se referir à excelente análise, a ser lançada, de A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. /**22.** F. Schlegel, *Fragmente*, citado por Max Rouché, introd. à sua trad. do *Discurso à nação alemã*, 29. /**23.** *WL*, I, 5, 29-30, 51-2. Fazemos referência às páginas da edição francesa, trad. Jankélévitch, Aubier. A tradução é de A. Berman. /**24.** *Cf.* a interpretação de A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, 1965. /**25.** *cf.* Xavier Léon, *Fichte et son temps*, LII, cap.II, 433-69. /**26.** *PhG*, I, 65-6. /**27.** *PhG*, II, 78-179. /**28.** *WL*, I, 28-9. /**29.** WL, I, 71-3. /**30.** *WL*, I, 58. /**31.** *WL*, I, 73. /**32.** *PhG*, I, 82. /**33.** *PhG*, I, 83. /**34.** *PhG*, I, 83-4. /**35.** *PhG*, I, 85. /**36.** *PhG*, I, 85-6. /**37.** *PhG*, I, 87. /**38.** *PhG*, I, 89. /**39.** *PhG*, I, 91-2. /**40.** PhG, I, 41 /**41.** *PhG*, I, 18. /**42.** *PhG*, I, 18. /**43.** *Op.cit.*, 576-97. /**44.** *PhG*, I, 196. /**45.** *Cf.* p.152-53. /**46.** *WL*, II, 247-48. /**47.** *Op.cit.*,121-26. /**48.** *Cf.* p.226-27. /**49.** *Cf.* p.81-3. /**50.** *WL*, II, 73. /**51.** *WL*, I, 158. /**52.** *WL*, I. 162. /**53.** *WL*, I, 201. /**54.** *WL*, I, 332-33. /**55.** *WL*, II, 5-6. /**56.** *WL*, II, 122. /**57.** *WL*, II, 198. /**58.** *WL*, II, 244. /**59.** *WL*, II, 266-67. /**60.** *Critique de la raison pure*, dialectique transcendantale, LII, cap.1, trad. Tremesaygues e Pacaud, 326. /**61.** *WL*, II, 549-50. /**62.** *PhG*, I, 281. /**63.** *Précis*, 137-38. /**64.** *PhG*, I, 287. /**65.** Éric Weil, em *Hegel et l'État* e na *Philosophie politique*, E. Fleischmann, em sua obra admirável sobre a *Philosophie politique de Hegel*, assinalaram profundamente o fundamento kantiano da análise política de Hegel. /**66.** *Propédeutique*, 212-13. /**67.** *Esthétique*, III, 2ª parte, 290. /**68.** *Esthétique*, I, 29. /**69.** *Esthétique*, I, 8. /**70.** *PhR*, 1ª parte, 15. /**71.** *Propédeutique*, 221. /**72.** *PhR*, 1ª parte, 65. /**73.** *PhR*, 3ª parte, I, 42-3. /**74.** *PhR*, 3ª parte, I, 131. /**75.** *PhR*, 3ª parte, I, 162-63. /**76.** *PhR*, 3ª parte, I, 164. /**77.** *PhR*, 3ª parte, I, 189. /**78.** *PhR*, 2ª parte, I, 13. /**79.** *PhR*, 3ª parte, I, 177-78. /**80.** *PhR*, 3ª parte, I, 186-87. /**81.** *PhR*, 3ª parte, I, 9. /**82.** *PhR*, 3ª parte, I, 212. /**83.** *PhR*, 3ª parte, I, 215. /**84.** *Esthétique*, I, 30. /**85.** *PhR*, 3ª parte, I, 218. /**86.** *Précis*, 307-08. /**87.** *PhG*, I, 61. /**88.** *PhG*, I, 8. /**89.** Carta de Engels de 8 de maio de 1870; resposta de Marx de 10 de maio (ed. de Moscou, 1939, IV, n^{os} 1369-370). /**90.** *Cf.* acima, nº 65. /**91.** *Cf.* E. Fleischmann, *Op.cit.*,108-1, 14. /**92.** Sobre isso, as pesquisas de P. Chamley, *Économie politique e philosophie chez Steuart e chez Hegel*, Paris, 1963, trazem boas indicações. /**93.** *Cf.* É. Weil e E. Fleischmann, *Op. cit.*, J. d'Hondt, *Hegel*, Paris, 1967, e o ensaio introdutório *de Z.A. Pelczynski* da trad. ingl. dos *Écrits politiques* de Hegel, feito por T.M. Knox, Oxford, 1964. /**94.** *GPhR*, parág.257. /**95.** *GPhR*, parág. 258. /**96.** E. Fleischmann, *Op. cit.*, 256. /**97.** *Précis*, 281-82. /**98.** *Précis*, 282. /**99.** *Op. cit.*, 56. /**100.** *Précis*, 287. /**101.** *Précis*, 287. /**102.** *GPhR*, parág. 279. /**103.** E. Fleischmann, *Op. cit.*, 306. /**104.** *GPhR*, parág. 288. /**105.** *GPhR*, parág., 301. /**106.** *GPhR*, parág. 270. /**107.** *GPhR*, parág. 270. /**108.** *PhH*, 17. /**109.** *PhH*, 19. /**110.** *PhH*, 19. /**111.** *PhH*, 21. /**112.** *PhH*, 21. /**113.** *PhH*, 23. /**114.** *Précis*, 293 (citação segundo a trad. de E. Fleischmann, *Op. cit.*, 363). /**115.** *PhH*, 30. /**116.** *GPhR*, parág. 345. /**117.** *GPhR*, parág. 344. /**118.** *GPhR*, parág. 346. /**119.** *GPhR*, parág. 347. /**120.** *PhH*, 77-95. /**121.** *PhH*, 100. /**122.** *GPhR*, parág. 357. /**123.** *PhH*, 264. /**124.** *PhG*, II, 48. /**125.** *PhH*, 290. /**126.** E. Fleischmann, *Op. cit.*, 371. /**127.** *PhH*, 302-303. /**128.** *PhH*, 313. /**129.** *PhH*, 315. /**130.** *PhH*, 401. /**131.** *PhH*, 408. /**132.** *Op. cit.*, 2ª ed., 436-37. /**133.** *PhH*, 409.

Bibliografia

A presente bibliografia foi organizada por Dominique Séglard.

Bibliografias gerais

K. Steinhauer, *Hegel-Bibliographie*, Munique, Saur, 1980.

Bulletin de littérature hégelienne, publicada sob a direção de P.J. Labarrière nos *Archives de Philosophie*, de dois em dois anos aproximadamente.

Edições alemãs de Hegel

Hegel's Werke, edição de Berlim, Duncker & Humblot, 1832-37, 19 vol.

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson e J. Hoffmeister, 21 vol., Leipzig, Meiner, 1911-1938.

Sämtliche Werke, *Jubiläumsausgabe*, ed. H. Glockner, Stuttgart, Frommann Verlag, 1927-1930, reed. 1964-1971, em 20 vol.

Gesammelte Werke, ed. Buchner e O. Pöggeler, Hamburgo, Meiner, 1968 s., edição em andamento, 32 vol. previstos.

Em francês

Morceaux choisis, em 2 vol., trad. H. Lefebvre e N. Guterman, Gallimard, 1939.

Fragments de la periode de Berne (1793-1796), trad. R. Legros e F. Verstraeten, Vrin, 1987.

Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises (de 25 a 31 de julho de 1796), trad. R. Legros e F. Verstraeten, J. Millon, 1988.

"Quelques traits caractéristiques des poètes anciens (1788)", in J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Nijhoff, La Haye, 1967.

La vie de Jésus (1795), trad. D.D. Rosca, Gamber, 1928, reed. Éditions d'aujourd'hui, 1976.

La positivité de la religion chrétienne (1795-1796), trad. dir. por G. Planty-Bonjour, PUF, 1983.

L'Esprit du christianisme et son destin, trad. J. Martin, Vrin, 1948. Outra tradução: *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. e comentários F. Fischbach, Presse Pocket, 1992.

"Fragment de Tübingen", trad. Legros, in R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelas, Ousia, 1980.

Fragments d'un système (1800), trad. R. Legros, *Philosophique*, nº 1, 1987.

Les Orbites de planètes (dissertação de 1801), trad. anotada por F. de Gandt, Vrin, 1979.

Écrits politiques, trad. M. Jacob e P. Quillet, Champ Libre, 1977: "La constitution de l'Allemagne (1800-1802)"; Atas da Assembléia dos estados do reinado de Würtemberg em 1815-1816; "À propos du *Reform Bill* anglais". Com um posfácio de K. Papaioannou: "La Raison et la croix du présent".

Notes et Fragments (1803-1806), ed. bilíngüe e comentários, ed. C. Colliot-Thélène *et al.*, Aubier, 1991.

Premières publications: Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling; Foi et savoir. Trad. M. Méry, Ophyrs, 1952. Outra tradução em: "La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling", precedida de Reinhold, "Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXᵉ siècle" (trechos), e seguida de F.W.J. Schelling ou Hegel, "De la relation entre la philosophie de la Nature et la philosophie en général", trad. B. Gilson, Vrin, 1986.

Foi et savoir, trad. C. Lecouteux et A. Philonenko, Vrin, 1988.

La relation du scepticisme avec la philosophie; seguido de *L'Essence de la critique philosophique*, trad. B. Fauquet, Vrin, 1972.

Comment le sens commun comprend la philosophie, trad. J.M. Lardic, Actes Sud, 1989.

Le droit naturel, trad. A. Kaan, Gallimard, 1972. Outra tradução: *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1972.

Système de la vie éthique, trad. e apresentação J. Taminiaux, Payot, 1976.

La première philosophie de l'Esprit (Iena 1803-1804), trad. G. Planty-Bonjour, PUF, 1969.

Logique et Métaphysique (Iena, 1804-1805), trad. D. Souche-Dagues, Gallimard, 1980.

La philosophie de l'Esprit (*Realphilosophie*, 1805), trad. G. Planty-Bonjour, PUF, 1982. Outra tradução: *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, comentários e trad. da *Realphilosophie* de Iena, 1805-1806, trad. J. Taminiaux, Payot, 1984.

La phénoménologie de l'Esprit, trad. J. Hyppolite, Aubier, 1939-1941. Outras traduções: *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.P. Lefebvre, Aubier, 1991. *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. P.J. Labarrière e G. Jarczyk, Gallimard, 1993. Traduções parciais:

Prefácio de *La phénoménologie de l'Esprit*, ed. bilíngüe, nova trad. e comentário de J. Hyppolite, Aubier, 1966;

La conscience malheureuse, trad. e comentários J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires, 1951, reed. Éditions Gérard Monfort;

Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la Raison, texto, trad. e comentários de G. Jarczyk e P.J. Labarrière, Aubier, 1989;

Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude em *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. e comentários de P.J. Labarrière e G. Jarczyk, Aubier, 1987;

Le savoir absolu (último capítulo de *La phénoménologie de l'Esprit*), ed. bilíngüe, trad. e comentários de B. Rousset, Aubier, 1977;

Propédeutique philosophique, trad. de M. de Gandillac, Éd. de Minuit, 1963. reed. Gonthier Médiations.

Science de la logique, trad. de S. Jankélévitch, Aubier, 1949. Outra tradução: *Science de la logique*, em 3 vol.: *Logique de l'être; Logique de l'essence; Logique du concept*, trad. de P.J. Labarrière e G. Jarczyk, Aubier, 1972-1987. Trechos: *La théorie de la mesure* (última parte da *Logique de l'être*), trad. e comentários de A. Doz, PUF, 1970.

Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. Gibelin, Vrin, 1952. Outras traduções: *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de M. de Gandillac, Gallimard, 1959; *Encyclopédie des sciences philosophiques*: I. La Science de la logique, texto integral, trad. anotada e apresentação de B. Bourgeois, Vrin, 1970; *Encyclopédie des sciences philosophiques*: III. La philosophie de l'Esprit, trad. anotada e apresentação de B. Bourgeois, Vrin, 1988.

Logique (2 vol.) *Philosophie de la Nature* (3 vol.) / *Philosophie de l'Esprit*, trad. e comentários de A. Véra, 1859-1869, reed. Culture et civilisation, Bruxelas, 1969.

Principes de la philosophie du droit, trad. de A. Kaan, com prefácio de J. Hyppolite, Gallimard, 1940. Outra tradução: *Principes de la philosophie du droit*, trad. de R. Derathé, Vrin, 1975.

Traduções parciais

La société civile bourgeoise, trad. e apresentação de J.P. Lefebvre *et. al.*, Maspéro, 1975.

G. Jarczyk e P.J. Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?* Texto, trad. e comentário da terceira parte: "L'Éthicité" (parágrafo 142-157), terceira seção: "O Estado" (parágrafo 257-329). Aubier, 1989.

Les écrits de Hamann, trad. J. Colette, Aubier, 1981. Outra tradução: P. Klossowski, sob o título *Méditations bibliques*, de Hamman, Éditions de Minuit, 1948.

La Raison dans l'Histoire, K. Papaioannou, 10/18, 1965.

Introduction aux leçons d'histoire de la philosophie, 2 vol., trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954.

Leçons d'histoire de la philosophie, 7 vol., trad. P. Garniron, Vrin, 1971-1991.

Leçons sur Platon, 2. vol., trad. J.L. Vieillard-Baron, Aubier, 1976.

Cours d'esthétique, 3 vol., trad. C. Bénard, Joubert, 1840-1852. Outra tradução: *Leçons sur l'esthétique*, 4 vol., trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1944, reed. col. "Champs", Flammarion.

Philosophie de la religion, trad. e comentários A. Véra, Baillère, 1876-1878, reed. Culture e civilization, Bruxelas, 1969. Outra tradução: *Leçons sur la philosophie de la religion*, 5 vol., trad. J. Gibelin, Vrin, reed. 1970-1971.

Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, trad. J.M. Lardic, Aubier, 1993.

Textes pédagogiques, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1978.

Préface à la philosophie de la religion, de *D. Hinrichs*, trad. F. Guibal e J. Petitdemange, *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 885-916.

"Qui pense abstraitement?", *Ornicar*, 26/27, 1983.

Essai sur la Bhagavad-Gitâ, trad. e comentários M. Hulin, Vrin.

Correspondance, 3 vol., trad. J. Carrère, Gallimard, 1962-1967.

Biografias de Hegel

K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlim, 1844, reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlim, 1857, reed. Darmstadt, 1962.

Th. Haering, *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vol., Leipzig e Berlim, 1929, 1938.

K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vol., Heidelberg, 1901, reed. Darmstadt, 1963.

F. Wiedmann, *Hegel: an illustrated biography*, N.Y., 1968

H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, Hanser, 1992.

Obras e artigos de iniciação

C. Bruaire, "Hegel", *Encyclopedia Universalis*, vol.8, 1968.

F. Châtelet, "G.W.F. Hegel", in *Histoire de la philosophie*, Hachette, 1973, t.5, p. 183-218.

Une histoire de la raison, cap. 6: A história (capítulo de apresentação de Hegel), Seuil, 1993.

Ph. Choulet, "Hegel, ou l'universelle vie de l'esprit", in *Les philosophes de Platon à Sartre*, dir. L.-L. Grateloup, Hachette, 1985, p. 309-332.

A. Cresson (com R. Serreau), *Hegel, sa vie, son œuvre*, com uma apresentação de sua filosofia, PUF, 1961.

V. Delbos, *De Kant aux postkantiens*, 1940, reed. Aubier, 1992, cap. II, 3 e III, 3.

Hegel, le philosophe du débat et du combat, textos apresentados por J. d'Hondt, col. "Textes et débats", Livre de poche, 1984.

J. d'Hondt, *Hegel et l'hégélianisme*, "Que sais-je?", PUF, 1982.
_____ *Hegel, sa vie, son œuvre et sa philosophie*, PUF, 1967.
_____ *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, PUF, 1966.
_____ *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, 1968.
_____ *Hegel en son temps*, Éditions sociales, 1968.
_____ *De Hegel à Marx*, PUF, 1972.

R. Garaudy, *La pensée de Hegel*, Bordas, 1966.
_____ *Dieu est mort*, PUF, 1962.

L. Herr, artigo "Hegel", *Grande Encyclopédie*, retomado in *Choix d'écrits*, t. II, p. 109-142, Paris, 1942.

B. Mabille, "Hegel", in *Gradus philosophique*, dir. por L. Jaffro e M. Labrune, GF, 1994.

J. M. Palmier, *Hegel. Essai sur la formation du système hégélien*, Éditions Universitaires, 1968.

K. Papaioannou, *Hegel. Choix de textes et présentation*. Seghers, 1962, reed. Agora.

M. Régnier, "Hegel", in *Histoire de la philosophie*, Pléiade, t. II, Gallimard, 1973, p. 853-892.

Tom Rockmore, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Criterion, 1992.

P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Alcan, 1912.

R. Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, "Que sais-je?", PUF, 1962.

É. Weil, "Hegel", in *Essais et conférences*, t. I, reed. Vrin, 1990.

Obras de referência

Th. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. do Collège de philosophie, Payot, 1979.

Alain, "Hegel", in *Idées, introduction à la philosophie*. Paul Hartmann, 1939, reed. 10/18, 1964.

P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Publications Universitaires, Louvain, 1953.

J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki (exceto o t. 3): *Introduction à la lecture de la* "Science de la logique" *de Hegel*, t. 1: *L'Être*; t. 2: *L'Essence*; t.3: *Le concept*, Aubier, 1981-1987.

M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel, Iéna 1801-1806*, PUF, 1992.

E. Bloch, *Sujet-objet*, Gallimard, 1977.

C. Boey, *L'Aliénation dans la* "Phénoménologie de l'Esprit", Desclée de Brouwer, 1970.

B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969.
_____ *Hegel à Francfort ou judaïsme-christianisme-hégélianisme*, Vrin, 1970.
_____ *Le* "Droit naturel" *de Hegel (1802-1803). Commentaire*, Vrin, 1986.
_____ *Philosophie et droits de l'homme*, cap. 4, PUF, 1990.
_____ *Éternité et historicité de l'Esprit selon Hegel*, Vrin, 1991.
_____ *Études hégéliennes*, PUF, 1992.

G. Bras. *Hegel et l'art* (com seleção de textos), PUF, 1989.

C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, 1964.

E. Cassirer, *les systèmes post-kantiens*, cap. 4: Hegel, Presses Universitaires de Lille, 1983.

P. Chamley: *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, 1963.

A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Éditions Universitaires, 3 vol., 1964-1967.

L. Colletti, *Le marxisme et Hegel*, Champ Libre, 1976.

B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, Paris, trad. H. Buriot, Paris, Giard e Brière, 1910.

H. Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, PUF, 1984.
_____ *Hegel, penseur politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, 1987.

D. Dubarle-A. Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, 1971.

La philosophie politique de Hegel, Plon, 1964, reed. Gallimard, Tel, 1992.

La science universelle ou la logique de Hegel, Plon, 1968.

Y. Gauthier, *L'Arc et le Cercle: l'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Paris, Desclée de Brouwer, Montréal, Bellarmin, 1969.

C. Gouliane, *Hegel ou la philosophie de la crise*, Payot, 1970.

F. Grégoire, *Études hégéliennes*, Publications universitaires de Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1958.

F. Guibal, *Dieu selon Hegel*, Aubier, 1975.

H.S. Harris, *Le dévelopement de Hegel*, 2 vol., L'Âge d'Homme, 1981 e 1983.

M. Heidegger, *La* "Phénoménologie de l'Esprit" *de Hegel*, Gallimard, 1984.

J. Hyppolite, *Genèse et structure de la* "phénoménologie de l'Esprit", 2 vol., Aubier, 1946.

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Rivière, 1948, reed. Points Seuil.
_____ *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, 1962.
_____ Études sur Marx et Hegel, Rivière, 1955.
_____ "Hegel" (conjunto de artigos), in *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, PUF, 1971, p. 73-353.

D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, 1975.

G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, 1980.

G. Jarczyk e P.J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, 1986.

Juszczak, *Hegel et la liberté*, SEDES, 1980.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.
_____ *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Gallimard, 1990.

H. Kung, *Incarnation de Dieu: introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, 1973.

P.J. Labarrière, *Structures et mouvements dialectiques dans la* "phénoménologie de l'Esprit" *de Hegel*, Aubier, 1968.
_____ *Introduction à une lecture de la* "Phénoménologie de l'Esprit", Aubier, 1979.

G. Lebrun, *La patience du concept*, Gallimard, 1972.

J.P. Lefebvre e P. Macherey, *Hegel et la société* (com seleção de textos), PUF, 1984.

R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, Bruxelas, 1980.

Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Œuvres, t.38, Éditions sociales, Paris-Moscou.

A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Desclée, 1970.
_____ *Commentaire littéral de la* "logique" *de Hegel*, Vrin-Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, 1974.

Th. Litt, *Hegel, essai d'un renouvellement critique*, Denoël, 1973.

B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, 1981.

D. Losurdo, *Hegel et les libéraux*, PUF, 1992.

K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1969.

G. Lukàcs, *Le jeune Hegel*, 2 vol., Gallimard, 1981.

P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, 1979, reed. La Découverte, 1990.

H. Marcuse, *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Minuit, 1972.
— *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Minuit, 1972.

A. Marietti, *La pensée de Hegel*, Bordas, 1957.

K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Éditions sociales, 1975.

R. Maspétiol, *Esprit objective et sociologie hégélienne*, Vrin, 1983.

S. Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Éditions sociales, 1980.

J.-L. Nancy, *La remarque spéculative*, Galilée, 1973.

H. Niel, *La médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, 1945.

G. Noël, *La logique de Hegel*, Alcan, 1897, reed. Vrin, 1967.

A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye, 1960.

A. Philonenko, *Lecture de la* "Phénoménologie de l'Esprit", *de Hegel* (Prefácio e Introdução), Vrin, 1993.

G. Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, Nijhoff, La Haye, 1974.
____ *Le projet hégélien*, Vrin, 1993.

O. Pöggeler, *Études hégéliennes*, Vrin, 1985.

B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, 1972.

J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, 1970.

J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. 1, Grasset, 1990.

T. Rockmore, *Hegel et la tradition philosophique allemande*, Bruxelas, Ousia, 1994.

G. Rohrmoser, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Beauchesne, 1970.

H. Rondet, *Hégélianisme et christianisme*, Lethelleux, 1965.

D. Rosenfield, *Politique et liberté*, Aubier, 1984.

F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, PUF, 1991.

Ch. Ruby, *L'individu saisi par l'État. Lien social et volonté chez Hegel*, Éditions du Félin, 1991.

F.J.W. Schelling, "Hegel" in *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, PUF, 1983.

D. Souche-Dague, *Logique et politique hégéliennes* , Vrin, 1983.
____ *Le cercle hégélien*, PUF, 1986.
____ *Hégélianisme et dualisme*, Vrin, 1990.

A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985.

B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, PUF, 1958.

R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, PUF, 2ªed., 1971.

A. Véra, *La* "Logique" *de Hegel* (1874), reed. Bruxelas, Culture et civilisation, 1969.

J. Wahl, *Commentaire de la* "Logique" *de Hegel*, CDU, 1959.
____ *La* "Logique" *de Hegel comme phénoménologie*, CDU, 1969.

É. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, 1950.

Algumas compilações coletivas

"Hegel", *L'Arc* nº 38, 1969.

Archives de philosophie, 33, 1970.

Droit et liberté selon Hegel, dir. G. Planty-Bonjour, PUF, 1986.

Études hégéliennes (A. Kojève, G. Bataille, R. Queneau, J. Wahl, É. Weil), *Deucalion* nº 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.

Études sur Hegel (B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Guéroult, E. Vermeil), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931.

Hegel et la pensée grecque, CNRS-PUF, 1974.

Hegel et la pensée moderne, seminário sobre Hegel, dirigido por J. Hyppolite (1967-68) (J. d'Hondt, J. Derrida, L. Althusser, D. Janicaud, D. Dubarle, M. Régnier), PUF, 1969.

Hegel et la philosophie du droit, PUF, 1979.

Hegel et la religion, dir. G. Planty-Bonjour, PUF, 1982.

Hegel et le Siècle des Lumières, CNRS-PUF, 1974.

Hegel et Marx: la politique et le réel, publicação do Centro de pesquisa e documentação sobre Hegel e sobre Marx, Poitiers, 1971.

Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire, Atas do III Congresso nacional da Associação internacional para o estudo da filosofia de Hegel (8-10 de abril de 1968), Lille, Giard, 1970.

Hegel et la dialectique, Revue Internationale de Philosophie, nº 139-140, 1982.

Magazine Littéraire, nº 293, 1993.

La question de Dieu selon Aristote et Hegel, dir. de Th. de Konninck e G. Planty-Bonjour, PUF, 1991.

Science et dialectique chez Hegel et Marx, CRDHM de Poitiers, CNRS, 1980.

Seleção de artigos

Alain, "Difficultés de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel", *Mercure de France*, 1947.

J. Badelle, "Foi religieuse et connaissence philosophique; à propos de *Hegel*, Glauben und Wissen", *Revue Philosophique*, 1943.

K. Barth, "Hegel", *Cahiers théologiques*, 1955.

Y. Belaval, "Approches de Hegel", *Études Germaniques*, 1948.
_____ "La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz", in *Études leibniziennes*, Gallimard, 1976.

P. Bertrand, "Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 1940.

H. Birault, "L'onto-théologique hégélienne et la dialectique", *Tijdschrift voor philosophie*, t. 20, 1958.

N. Bobbio, "Hegel et l'école du droit naturel", *Hegel Jahrbuch*, 1967.

R. Bodei, "Machines, ruses et passions: genèse de la societé civile chez Hegel", *Cahiers STS*, n° 4.

P. Bourdil, "Hegel et la dialectique: commentaire des *Principes de la philosophie du droit*", École des Lettres, n° 13-14.

B. Bourgeois, "La philosophie de la politique de Hegel", *Cahiers de philosophie*, 1982.

P. Chamley, "Les origines de la pensée économique de Hegel", *Hegel-Studien*, 3, 1965.

M. Conche, "Essais d'explication des § 135-141 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1970.

D. Dubarle, "L'Absolu et le système chez Hegel", *Congrès international de philosophie*, 1968.
_____ "La logique de la réflexion et la transition de la Logique de l'Être à la Logique de l'essence", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1972.
_____ "De la foi au Savoir selon la *Phénoménologie de l'Esprit*", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1975.

B. Édelmann "Le sujet du droit chez Hegel", in Gadamer, *L'Art de comprendre*, Aubier, 1982.

Y. Gauthier, "Logique hégélienne et formalisation", *Dialogue*, 1967.

J. Gauvin, "Plaisir et nécessité (I et II)", *Archives de Philosophie*, 1965.
_____ "Le 'für uns' dans la *Phénoménologie de l'Esprit*", *Archives de Philosophie*, 33, 1970.
_____ "La critique du salut chrétien par l'*Aufklärung* selon la *Phénoménologie de l'Esprit*", *Revue de sciences religieuses*, 1980.

T. Geraets, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie", *Hegel Studien*, Bd.10.
_____ "Hegel: O espírito absoluto como abertura do sistema", *Laval Théologique*, 1986.

V. Goldschmidt, "L'abolition de l'esclavage selon Hegel/État de nature et pacte de soumission chez Hegel", in V. Goldschmidt, *Écrits*, t. 2, 1984.

S. Goyard-Fabre, "Hegel et la *République* platonicienne", *Dialogue*, 1981.

B. Groethuysen, "Le concept de l'État chez Hegel et la philosophie politique en Allemagne", *Revue Philosophique*, 1922.

M. Guéroult, "Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure", in *Études de philosophie allemande*, Hildesheim, Olms, 1977.

_____ "Les 'déplacements' de la conscience morale kantienne selon Hegel", in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971.

J.Ph. Guinle, "Réflexions sur l'État hégélien", *Études philosophiques*, 1980.

J. Habermas, "Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna", in J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973.
_____ *Hegel critique de la Révolution française*, in J. Habermas, *Théorie et Praxis*, Payot, 1975.

M. Heidegger, "Hegel et les grecs", in Heidegger, *Questions II*, Gallimard, 1968.
_____ "Hegel et son concept de l'expérience", in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.

D. Janicaud, "Savoir et nature chez Hegel, ou la nature dans l'absolu", *Annales* de la Faculté des Lettres de Nice, 1977

J.-F. Kervégan, "Hegel, l'État, le droit", *Droits*, 1992.
_____ "Hegel et l'État de droit", *Archives de Philosophie*, 1987.
_____ "Le citoyen contre le bourgeois", in H. Fulda e R.P. Horstmann ed.: *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett. Cotta, 1991.

M.J. Königson, "La notion de *Glauben* dans l'article *Foi et savoir* de Hegel", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 1976.

A. Koyré, "Hegel à Iéna/Note sur la langue et la terminologie hégéliennes/ Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. A. Colin, reed. Gallimard, 1971.

B. Lemaigre, "Le savoir absolu comme réalisation de soi dans la philosophie de Hegel", *Études freudiennes*, 1969.

P. Livet, "La dynamique de la *Phénoménologie de l'Esprit*", *Archives de Philosophie*, 1981.
_____ "Réflexivité et extériorité dans la *Logique* de Hegel", *Archives de Philosophie*, 1984.

K. Löwith, "L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard", *Recherches philosophiques*, 1934/35.
_____ "La conciliation hégélienne", *Recherches philosophiques*, 1935/36.

P. Macherey, "Hegel et le présent", *Cahiers de philosophie*, 1983.

P. Marignac, "*Hegeliana questio*: le sujet et le réel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982.

R. Maurer, "Hegel et la fin de l'histoire", *Archives de Philosophie*, 1967.

M. Merleau-Ponty, "L'existentialisme chez Hegel", in Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*, Nagel, Genève, 1948.

J. Moreau, "Approche de Hegel", *Revue Philosophique de Louvain*, 1982.

J. Patocka, "L'évolution philosophique et esthétique de Hegel", in J. Patocka, *L'art et le temps*, POL, Paris, 1990.

A. Philonenko, "Hegel critique de Kant", in A. Philonenko, *Études kantiennes*, Vrin, 1982.
_____ "L'émergence de l'idealisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et sa critique", in A. Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne*, PUF, 1990.

G. Planty-Bonjour, "Une phénoménologie sans phénomène", in *Phénoménologie et métaphysique*, dir. J.L. Marion e G. Planty-Bonjour, PUF, 1984.

O. Pöggeler, "Phénoménologie et logique selon Hegel", in *Phénoménologie et métaphysique*, dir. J.L. Marion e G. Planty-Bonjour, PUF, 1984.

P. Ricoeur, "Hegel aujourd'hui", *Études théologiques et religieuses*, 1974.

D. Souche-Dague, "La 'raison' dans la *Phénoménologie de l'Esprit*", in *Phénoménologie et Métaphysique*, dir. J.L. Marion e G. Planty-Bonjour, PUF, 1984.

Tran Duc Thao, "La *Phénoménologie de l'Esprit* et son contenu réel", *Les Temps Modernes*, 1948.

M. Villey, "Le droit romain dans la *Philosophie des Rechts* de Hegel", *Archives de Philosophie du Droit*, 1971.

É. Weil, "Hegel et la morale", in É. Weil, *Essais et conférences*, t. I, reed. Vrin, 1990.
_____ "Hegel et nous", in É. Weil, *Philosophie et réalité*, Beauchesne, 1982.
_____ "La dialectique hégélienne", in *Philosophie et réalité*, Beauchesne, 1982.
_____ "Hegel", et le concept de révolution", in *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, 1982.
_____ "La philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne", in *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, 1982.

Y. Yovel, "Spinoza et Hegel: Dieu immanent, substance ou esprit?", in Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, 1991.

Seleção de textos em alemão

W. Albrecht, Hegels Gottesbeweis. *Eine Studie zur* Wissenschaft der Logik, Berlim, 1958.

Th. Baumeister, *Hegel frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg, Carl Winter, 1976.

H. Böringer, "Hegel", in H. Böringer, *Was ist Philosophie*? Merve Verlag, Berlim, 1993.

H. Braun, *Realität und Reflexion. Studien zu Hegels* Philosophie der Natur, Diss. Lettres, Heidelberg, 1958.

W. Dilthey, "Die Jugendgeschichte Hegels", in *Gesammelte Schriften*, t. IV, Teubner, 1959.

L. Eley, *Hegels* Wissenschaft der Logik: *Leitfaden und Kommentar*, Munique, W. Fink, 1976.

I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den Paragraphen 387 bis 682 der* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Stuttgart, Frommann, 1970.

E. Fink, *Hegel*, Klostermann, 1977.

H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels* Wissenschaft der Logik, Klostermann, 1965.

H.G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr, 1971.

H. Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1924.
_____ *Hegel*, 2 vol., Frommann, 1929-1940.
_____ *Hegel und seine Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1931.
_____ "Hegel-Lexikon, I-IV", Stuttgart, Frommann, 1935-1939, in *Hegel: Sämtliche Werke*, Bd. 23-26, reed. 1957.

Th. Haering, *Hegel: sein Wollen und sein Werk*, 2 vol., Teubner, 1929-1938.

N. Hartmann, *Die deutschen Idealismus*, t.2, W. de Gruyter, 1928.
_____ *Hegel*, Berlim-Leipzig, W. de Gruyter, 1929.

H. Heimsoeth, *Hegel: Ein Wort der Erinnerung*, Erfurt, 1920.

J. Heinrichs: *Die Logik der* Phänomenologie des Geistes, Bonn, Bouvier Verlag, 1974.

H. Heller, "Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke" in *Deutschland* (1921), Aalen, O. Zeller, 1963.

D. Heinrich: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, 1967.

G. Kimmerle, *Sein und Selbst: Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels* Phänomenologie des Geistes, Bonn, Bouvier, 1978.

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, t.2, Tübingen, Mohr, 1924.

B. Lakebrink, *Kommentar zu Hegels* Logik *in seiner* Encyclopädie *von 1830*, Freiburg-Munique, K. Alber, 1979.

G. Lasson, *Beiträge zur Hegel Forschung*, Berlim, 1909.
_____ "Hegel als Geschichtsphilosoph", Leipzig, Meiner, 1920, in *Hegel: Sämtliche Werke*, Bd. 8.

W. Marx, *Hegels* Phänomenologie des Geistes, Klostermann, 1971.
_____ *Das Selbstbewusstsein in Hegels* Phänomenologie des Geistes, Klostermann, 1986.

Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes, ed. H.F. Fulda e D. Henrich, Suhrkamp, 1973.

Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, ed. M. Riedel, 2 vol., Suhrkamp, 1975.

R.K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.

J. van der Meulen, *Hegel: die gebrochene Mitte*, Hamburgo, 1958.

O. Pöggeler, *Hegels Idee einer* Phänomenologie des Geistes, Freiburg-Munique, K. Alber, 1973.

M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, W. Kohlhammer, 1965.
_____ *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, 1969.
_____ *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, Luchterhand, 1970.

H. Schlawin, *Die Dialektik im System Hegels*, Berna, 1953, Eicher.

H. Schnädelbach, *Hegels Theorie der subjektiven Freiheit*, Diss. Lettres, Frankfurt a. M. 1965, ed. 1966.

L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, 1979.

M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlim, W. de Gruyter, 1971.

Seleção de textos em inglês

S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge UP, 1972.

E. Caird, *Hegel*, Edimburgo-Londres, 1883.

P. Hassner, "Hegel", *in* L. Strauss & J. Crospey ed., *History of Political Philosophy*, Chicago UP, 1963 (tradução a ser lançada pela PUF).

J.N. Findlay, *Hegel. A reexamination*, Londres, Allen & Unwin, 1958.

M.J. Inwood, *Hegel. The Arguments of the Philosophers*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

H.P. Kainz, *Hegel's Phenomenology, Part I. Analysis and Commentary*, University of Alabama Press, 1976.

W. Kaufmann, *Hegel. Reinterpretation, Texts and Commentary*, NY, Doubleday and Company, 1965.

A. Mac Intyre ed., *Hegel: a Collection of Critical Essays*, NY, Doubleday, 1972.

J. Mac Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, 1896.
_____ *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, 1910.

J. Maier, *On Hegel's Critique of Kant*, NY Columbia UP, 1939.

G. Mure, *An Introduction to Hegel*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
_____ *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
_____ *The Philosophy of Hegel*, Londres, Oxford University Press, 1965.

G.D. O'Brien, *Hegel on Reason and History*, University of Chicago Press, 1973.

A. O'Malley ed., *The Legacy of Hegel*, Proceedings of the Marquette Hegel Symposiun 1970, La Haye, Nijhoff, 1973.

A. Peperzak, *Philosophy and Politics. A Commentary on the* Preface *to Hegel's* Philosophy of Right, La Haye, Nijhoff, 1987.

S. Rosen, *G.W.F. Hegel: an Introduction to the Science of Wisdom*, Yale UP, 1974.

J. Shklar, *Freedom and Independance. A Study of the Political Ideas of Hegel's* Phenomenology of Mind, Cambridge UP, 1976.

Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge UP, 1975.
_____ *Hegel and the Modern State*, Cambridge UP, 1979.

B.T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History*, Ithaca, Cornell UP, 1974.

Seleção de textos em italiano

C. Antoni, *Lezioni su Hegel (1949-1957)*, Bibliopolis, 1988.

B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Gius, Laterza, 1948.
_____ *Indagini su Hegel schiarimanti filosofici*, Bari, Gius, Laterza, 1952.

D. Losurdo: *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*, Urbino, Università degli studi di Urbino, 1983.

L. Lugarini, *Prospettivo hegeliano*, Roma, Éditrice Ianua, 1986.

A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Cedam, 1958.

M. Olivieri, "Coscienza e autocoscienza", in *Hegel*, Padova, 1972.

L. Pelloux, *La logica di Hegel*, Milão, STEM, 1938.

Seleção de textos em português (Brasil)

G. Lebrun, *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*, trad. R.J. Ribeiro, Companhia das Letras, 1988.

É pois a idéia da filosofia como a concebe Hegel que Châtelet tenta analisar em primeiro lugar, compreendendo-a como momento decisivo do devir da racionalidade ocidental. Ele mostra que a dialética hegeliana é o modo discursivo que implica necessariamente a realização da filosofia. Examina em seguida as conseqüências do "sucesso" de Hegel, acompanhando, com recurso a alguns exemplos privilegiados, o trabalho dialético e sua força expressiva, indicando, finalmente, no que culmina esse empreendimento.

Numerosas, sem dúvida, são as concepções filosóficas atuais que ignoram o hegelianismo, seja porque endossam o empirismo lógico ou um naturalismo cientificista, seja porque se entregam às ressalvas husserlianas. Estão na falsa significação dos começos absolutos e, ademais, se privam de um bom ponto de apoio. É melhor — como Marx e Nietzsche — começar por Hegel, visto ser ele um fim.

FRANÇOIS CHÂTELET nasceu em 1925, falecendo prematuramente em 1985. Foi historiador da filosofia, filósofo político e pensador da história, tendo escrito uma consagrada *História da filosofia ocidental*, em oito volumes (Zahar Editores), uma *História das idéias políticas* e uma *História da razão* (Jorge Zahar Editor). Foi ainda um professor exemplar, nos moldes da grande tradição socrática, integrando, com Foucault e Deleuze, o departamento de filosofia da Universidade de Vincennes, e participando da fundação do Collège International de Philosophie. Preocupou-se sempre em unir pensamento e ação, no combate sem trégua de um homem comprometido com seu século.

HEGEL

François Châtelet, célebre pela clareza e lucidez de suas explanações, trata neste livro de Hegel, do triunfo e da consumação da filosofia clássica, ou, caso se prefira, da metafísica. Mostra que a dialética é o modo discursivo que implica necessariamente a realização da filosofia, examina as conseqüências do "sucesso" de Hegel, e indica em que culminou um dos maiores empreendimentos da filosofia ocidental.

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

ARISTÓTELES
Anne Cauquelin

DESCARTES
Pierre Guenancia

O EPICURISMO
Jean-François Duvernoy

HEGEL
François Châtelet

AS IDÉIAS FILOSÓFICAS NA FRANÇA
Christian Descamps

KANT
Michèle Crampe-Casnabet

LOCKE
Yves Michaud

PLATÃO
Abel Jeannière

OS PRÉ-SOCRÁTICOS
Gérard Legrand

SCHOPENHAUER
Marie-José Pernin

WITTGENSTEIN
Christian Chauviré

UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL
D.W. Hamlyn

ISBN 85-7110-333-X

J·Z·E Jorge Zahar Editor